

# BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

ANNO XV

2009 / 1



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMIX



# BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

---

*Con il patrocinio scientifico di:*

ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO  
E STORIA DELLE IDEE  
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE

CATTEDRA DI STORIA DELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO  
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA TRE

*Comitato scientifico / Editorial Advisory Board*

MARIO AGRIMI, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»  
MICHAEL J. B. ALLEN, UCLA, Los Angeles  
A. ENZO BALDINI, Università degli Studi, Torino  
MASSIMO L. BIANCHI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
PAUL R. BLUM, Loyola College, Baltimore  
LINA BOLZONI, Scuola Normale Superiore, Pisa  
EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma  
MICHELE CILIBERTO, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze  
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre  
JEAN-LOUIS FURNEL, Université Paris 8  
HILARY GATTI, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
GUIDO GIGLIONI, The Warburg Institute, London  
ANTHONY GRAFTON, Princeton University  
MIGUEL A. GRANADA, Universitat de Barcelona  
TULLIO GREGORY, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
JOHN M. HEADLEY, The University of North Carolina at Chapel Hill  
ECKHARD KESSLER, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München  
JILL KRAYE, The Warburg Institute, London  
MICHEL-PIERRE LERNER, CNRS, Paris  
NICHOLAS MANN, University of London  
JOHN MONFASANI, State University of New York at Albany  
GIANNI PAGANINI, Università del Piemonte Orientale, Vercelli  
VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Università degli Studi, Firenze  
SAVERIO RICCI, Università della Tuscia, Viterbo  
LAURA SALVETTI FIRPO, Torino  
LEEN SPRUIT, Università degli Studi «La Sapienza», Roma  
CESARE VASOLI, Università degli Studi, Firenze  
DONALD WEINSTEIN, University of Arizona

*Direttori / Editors*

EUGENIO CANONE, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma,  
via Carlo Fea 2, I 00161 Roma (e-mail: eugenio.canone@iliesi.cnr.it)  
GERMANA ERNST, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia,  
via Ostiense 234, I 00144 Roma (e-mail: ernst@uniroma3.it)

*Redazione / Editorial Secretaries*

Laura Balbiani, Delfina Giovannozzi, Annarita Liburdi, Margherita Palumbo,  
Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera, Ada Russo, Andrea Suggi, Dagmar von Wille

*Collaboratori / Collaborators*

Lorenzo Bianchi, Antonio Clericuzio, Maria Conforti, Antonella Del Prete,  
Thomas Gilbhard, Luigi Guerrini, Teodoro Katinis, Francesco La Nave,  
Giuseppe Landolfi Petrone, David Marshall, Martin Mulso, Amalia Perfetti,  
Sandra Plastina, Andrea Rabassini, Francesco Paolo Raimondi, Pietro Secchi,  
Dario Tessicini, Michaela Valente

Sito web: [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

# BRUNIANA & CAMPANELLIANA

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*

ANNO XV

2009/1



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMIX

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

★

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

«Bruniana & Campanelliana» is a Peer Reviewed Journal.

*Amministrazione e abbonamenti*

Accademia editoriale · Casella postale n. 1 · Succursale n. 8 · I 56123 Pisa

*Uffici di Pisa*

Via Santa Bibbiana 28 · I-56127 Pisa

Tel. +39 050 542332 · Telefax +39 050 574888 · E-mail: [iepi@iepi.it](mailto:iepi@iepi.it)

*Uffici di Roma*

Via Ruggiero Bonghi 11/B · I 00184 Roma

Tel. +39 06 70493456 · Telefax +39 06 70476605 · E-mail: [iepi.roma@iepi.it](mailto:iepi.roma@iepi.it)

*Abbonamento* (2009): € 145,00 (Italia privati); € 425,00 (Italia enti, con edizione *Online*)

*Subscriptions*: € 245,00 (*abroad Individuals*); € 495,00 (*abroad Institutions, with Online Edition*)

Modalità di pagamento: versamento sul c.c.p. n. 17154550 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito (Mastercard, Visa, American Express, Eurocard).

★

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995

*Direttore responsabile*: Alberto Pizzigati

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta della *Fabrizio Serra editore*®, Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2009 by

*Fabrizio Serra editore*®, Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*®, Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 1125-3819

ISSN ELETTRONICO 1724-0441

## SOMMARIO

### STUDI

EUGENIO CANONE, <i>Bruno e l'umanesimo</i>	11
MIGUEL A. GRANADA, <i>Francisco Sanchez et les courants critiques de la philosophie du xvi<sup>e</sup> siècle</i>	29
CLAUDIO BUCCOLINI, <i>Medicina e divinazione in Francisco Sanchez: il De divinatione per somnum ad Aristotelem</i>	47
SILVIA FERRETTO, <i>Il 'caso' Pomponio Algeri. Appunti di una ricerca in corso</i>	65
ARMANDO MAGGI, <i>Il significato del concetto di figlio nel pensiero di Girolamo Cardano</i>	81
LEIGH T. I. PENMAN, « <i>Sophistical Fancies and Mear Chimaeras</i> »? Traiano Boccalini's <i>Ragguagli di Parnaso</i> and the Rosicrucian Enigma	101
MARCO VERSIERO, <i>Per un lessico politico di Leonardo da Vinci. II. Indizi di polemologia: 'naturalità' del conflitto e 'necessarietà' della guerra</i>	121
LAURENCE WUIDAR, <i>L'interdetto della conoscenza. Segreti celesti e arcani musicali nel Cinquecento e Seicento</i>	135

### HIC LABOR

### NOTE

GABRIELLA BALLESEO, <i>Nota sullo statuto della sezione di Perugia dell'Associazione «Giordano Bruno»</i>	155
GIAN LUIGI BETTI, <i>Cardano a Bologna e la sua polemica con il Tartaglia nel ricordo di un contemporaneo</i>	159
GIACOMO MORO, <i>Due note per Campanella</i>	171
PIETRO DANIEL OMODEO, <i>La cosmologia infinitistica di Giovanni Battista Benedetti</i>	181
MARGHERITA PALUMBO, <i>La Biblioteca Casanatense e l'Edizione nazionale di Bruno</i>	191

### RECENSIONI

N. JARDINE, A.-P. SEGONDS, <i>La guerre des astronomes. La querelle au sujet de l'origine du système géo-héliocentrique à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle</i> (Antonella Del Prete)	199
GIANNI PAGANINI, <i>'Skepsis'. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle</i> ; GIANNI PAGANINI, JOSÉ R. MAIA NETO (eds.), <i>Renaissance Scepticism</i> (Valerio Del Nero)	202

MARCELINO RODRÍGUEZ DONÍS, <i>Materialismo y ateísmo. La filosofía de un libertino del siglo XVII</i> (José Manuel García Valverde)	204
INGRID D. ROWLAND, <i>Giordano Bruno. Philosopher/Heretic</i> (Paul Richard Blum)	207
<i>A proposito di una recente edizione degli Epigrammata di Gabriel Naudé</i> (Giacomo Moro)	210
GIOSTRA	215

## CRONACHE

<i>Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo. Firenze, 6-8 marzo 2009</i> (Olivia Catanorchi, Cinzia Tozzini)	237
<i>Pline à la Renaissance. Transmission, réception et relecture d'un encyclopédiste antique. Besançon, 25-28 marzo 2009</i> (Michel Pretalli)	239
<i>Il processo a Galileo Galilei e la questione galileiana. Torino, 26-27 marzo 2009</i> (Matteo Salvetti, Giuseppe Sciara)	241
<i>Rettifica</i> (Gianni Paganini)	244

## MATERIALI

SYLVIE TAUSSIG, <i>L'Examen de la philosophie de Fludd de Pierre Gassendi par ses hors-texte</i>	247
--	-----



STUDI

# BRUNO E L'UMANESIMO\*

EUGENIO CANONE

## SUMMARY

Twentieth-century scholars have discussed various aspects of Bruno's critique of Humanism as a 'grammatical' and pedantic body of ideas that affected philosophy and dominated several contemporary European universities. In Bruno's view, Humanism represents a renewed but inferior form of scholastic philosophy, thus setting bounds to the autonomy of arts and sciences. Yet, his relationship with Humanism is intricate and cannot be viewed as 'Antihumanism'. In his works, Bruno underlines the limits of fifteenth-century Humanism. Nevertheless, his objections are especially directed against the academic current of his own time inspired by a rhetorical-grammatical orientation and stale Aristotelianism.

**I**L rapporto di Bruno con l'umanesimo è complesso, di sicuro è una posizione di critica più che di consenso, ma tale rapporto non può essere risolto richiamandosi genericamente alla categoria di antiumanesimo, definizione usata – non solo in relazione alla prima formazione filosofica di Bruno<sup>1</sup> – a volte a ragione, altre volte in modo vago e in alcuni casi a

\* Il presente contributo sarà stampato negli Atti del convegno internazionale «Alle origini dell'umanesimo scientifico dal tardo Rinascimento al primo Illuminismo» (Napoli, 27-29 settembre 2007), organizzato da Lorenzo Bianchi e Gianni Paganini. Ringrazio gli organizzatori del convegno nonché curatori degli Atti per aver autorizzato l'anticipazione del testo nella rivista; il contributo appare qui con qualche lieve modifica.

<sup>1</sup> Antonio Corsano è stato tra i primi a sottolineare che la prima formazione filosofica di Bruno può dirsi 'antiumanistica'. Poco dopo essersi trasferito da Nola a Napoli per continuare gli studi (probabilmente nel 1562 o poco prima), Bruno aveva avuto modo di ascoltare le lezioni di Giovan Vincenzo Colle detto il Sarnese, mediocre filosofo aristotelico di orientamento averroistico, menzionato da Bruno nel suo primo costituito processuale (vedi FIRPO, *Processo*, doc. 9, p. 156). Corsano osserva: «il primo avviamento della cultura filosofica del Bruno fu nettamente averroistico, antiumanistico, antifilologico», e – riferendosi a talune prese di posizione del Sarnese, sottolinea che questi «ha il modo di dar battaglia al filologismo ellenizzante e alla sua pretesa di trasportare i metodi di restaurazione e interpretazione dai testi umanistici ai testi filosofici» (A. CORSANO, *Il pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, Sansoni, 1940, pp. 35-36). Considerazioni sottoscrivibili, con la puntualizzazione che quando Bruno ascoltava le lezioni del Sarnese era molto giovane (aveva tra i quattordici e i diciassette anni) e che successivamente avrà con ogni probabilità ritenuto il Sarnese un pedante, non meno del suo antagonista Francesco Storella. Va rimarcato che la formazione di Bruno – filosofica oltre che teologica – avvenne essenzialmente in San Domenico Maggiore, anche per l'approfondimento di aspetti cui si fa qui riferimento. Nei dieci anni di studio trascorsi nel convento napoletano – dal 1565 al 1575 –, egli ebbe modo di acquisire una conoscenza invidiabile di testi antichi e medievali (quegli scritti degli scolastici che difenderà poi contro

sproposito. Come categoria storiografica quella di 'antiumanesimo' risulta essere ancora più problematica di quella di 'antirinascimento'. Pertanto, è opportuno chiarire, evitando generalizzazioni.

In effetti, al di là dell'ironia e del disprezzo nei confronti di precettori ignoranti e misogini come il pedante Mamfurio della commedia *Candelaio*,<sup>1</sup> il filosofo nolano è critico acerrimo di un umanesimo deteriore e autoritario: il mondo dei «regolisti»<sup>2</sup> e dei «mentiti familiari e figli [della madre filosofia]»;<sup>3</sup> un umanesimo che secondo lui si esprime nell'orientamento dominante di alcune università europee dell'epoca, a Oxford e altrove. Si tratta, per Bruno, di un'ammodernata e scellerata filosofia delle scuole, che nega una reale autonomia alle diverse arti e misconosce non solo la metafisica, ma anche la filosofia della natura.<sup>4</sup> Va rilevato che Bruno considera fisica e cosmologia il terreno decisivo di una nuova scienza: attenta alle scoperte, alle teorie degli astronomi matematici con la loro «raggione calcolatoria»,<sup>5</sup> come pure alle invenzioni dei «meccanici».<sup>6</sup>

Un punto da evidenziare è che per Bruno quella tendenza restauratrice, che guarda all'antichità in modo astratto e falsato,<sup>7</sup> mette in crisi la filosofia ancor più delle voraci pretese della teologia scolastica: ne falsifichereb-

gli 'umanisti' inglesi). Nel convento, Bruno avrà quindi continuato a leggere Aristotele con il commento di Averroè, nonostante l'avversione nei confronti del filosofo musulmano da parte di maestri domenicani del calibro di Tommaso d'Aquino, per non parlare dell'avversione dei francescani Duns Scoto e Lullo, quest'ultimo uno degli autori più apprezzati da Bruno sin dalla giovinezza. Per alcune indicazioni cfr. *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea*, a cura di E. Canone, Cassino, Università degli Studi, 1992, pp. 18-23 e 29 sgg.; *Giordano Bruno, 1548-1600. Mostra storico documentaria*, Firenze, Olschki, 2000, p. xviii sgg., 11-22.

<sup>1</sup> Riguardo ai tre protagonisti negativi del *Candelaio*, è da ricordare che Mamfurio è presentato come «goffo pedante», con la precisazione: «il goffo non è men sordido et insipido che goffo» («sordido avaro» è l'alchimista credulone Bartolomeo, mentre «insipido amante» è Bonifacio). Vedi OIB I 265.

<sup>2</sup> Cfr. *Furori*, OIB II 528-529.

<sup>3</sup> «Mentiti familiari e figli»; e Bruno aggiunge: «per che non è vil pedante, poltron dizionario, stupido fauno, ignorante cavallo, che o con mostrarsi carico di libri, con allungarsi la barba, o con altre maniere mettersi in prosopopeia, non voglia intitolarsi de la fameglia» (*Causa*, OIB I 624). Sul tema della misogina dei «signori umanisti», con la sottolineatura di aspetti paradossali, si vedano in particolare le pagine iniziali del quarto dialogo del *De la causa* (ivi, pp. 700-707).

<sup>4</sup> Apprezzando tali umanisti solo la filosofia aristotelica, da Bruno considerata una falsa filosofia della natura. Dunque, il misconoscimento riguarderebbe sia i filosofi naturali dell'antichità – i presocratici – sia i moderni filosofi naturali, come Telesio.

<sup>5</sup> *Cena*, OIB I 449.

<sup>6</sup> Un'attenzione che comporta una critica. Bruno sottolinea i limiti dei «meccanici» in particolare negli opuscoli del 1586 in cui egli discute l'opera di Fabrizio Mordente, inventore di un compasso differenziale. Riguardo agli astronomi matematici (e Copernico è per Bruno la figura di maggior rilievo) il testo fondamentale è la *Cena*. Più in generale, riguardo ai «matematici» sono da vedere gli *Articuli adversus mathematicos* e il *De triplici minimo et mensura*.

<sup>7</sup> Per come intende Bruno il confronto tra antichi e moderni cfr. *Cena*, OIB, I 461-462.

be infatti il suo fondamento – l'amore della sapienza come apertura alla conoscenza e alla scienza –, mettendo in pericolo la *libertas philosophandi* che si basa su ricerca, discussione e critica, anche se ardita.<sup>1</sup> Ancora, un siffatto umanesimo tradirebbe la dignità dell'essere umano, la sua libertà, condannandolo a nutrirsi di regole e modelli del passato, e quasi a non vivere il proprio tempo.<sup>2</sup> L'umanesimo delle scuole, quello di cui Bruno ha avuto esperienza diretta, si configura quindi come svuotamento dei valori dell'umanesimo quattrocentesco, come una propaggine tragicomica di esso.

Da figura grottesca di commedia, il grammatico<sup>3</sup> – umanista senza «Umanità»<sup>4</sup> – diventa così negli scritti di Bruno simbolo di una degradata filosofia autoritaria. D'altra parte, la maschera del grammatico, che sottomette il contenuto alle parole,<sup>5</sup> nasconde i nemici della filosofia, come il Polihimnio del *De la causa, principio et uno*: «sacrilego pedante [...] uno de rigidi censori di filosofi».<sup>6</sup>

Se nella *Cena de le Ceneri*, è l'interlocutore Frulla – il servitore incolto ma non privo di buon senso<sup>7</sup> – a dichiarare: «Questi sono i frutti d'Inghilterra: e cercatene pur quanti volete, che le troverete tutti dottori in gramatica, in questi nostri giorni: ne' quali in la felice patria regna una costellazione di pedantesca ostinatissima ignoranza e presunzione, mista con una rustica inciviltà»,<sup>8</sup> nel primo dialogo del *De la causa*,<sup>9</sup> è lo stesso Filo-

<sup>1</sup> Il *Sommario* del processo ci informa che, durante un gioco, al filosofo nolano sarebbe toccato in sorte il verso dell'*Orlando furioso* (xxviii, xcix): «d'ogni legge nimico e d'ogni fede». Stando alla testimonianza di alcuni concarcerati, Bruno si sarebbe compiaciuto («gloriatosi») di aver avuto in sorte tale verso. Vedi FIRPO, *Processo*, doc. 51, pp. 249-253.

<sup>2</sup> Cfr. *Cena*, OIB I 453-454, 460.

<sup>3</sup> Bruno usa anche l'espressione «grammatista».

<sup>4</sup> «Umanità, che in nostro idioma è detta la dea Filantropia» (BSP 221).

<sup>5</sup> Cfr. *De minimo*, BOL I, III 134-135.

<sup>6</sup> *Causa*, OIB I 635.

<sup>7</sup> Nella *Cena* il compito di dileggiare il pedante Prudenziio è affidato in particolare al plebeo Frulla, più che a «Teofilo filosofo» o a Smitho, il colto personaggio inglese che, nello sviluppo del testo, si mostrerà favorevole alle dottrine del filosofo nolano. In tal modo, Bruno vuole sottolineare l'estrema lontananza di una pseudo-filosofia (connubio tra umanesimo grammatiale e aristotelismo del peggior stampo) rispetto a una filosofia/scienza che discute problemi seri e concreti. Non sarebbe quindi necessario chiamare in causa profonde questioni teoriche per rispondere al pedante, bastando il buon senso. Tale impostazione – presente già nella commedia *Candelaio* – si ritrova anche nel *De la causa* e nel *De l'infinito*.

<sup>8</sup> *Cena*, OIB I 534.

<sup>9</sup> Un dialogo, il primo del *De la causa*, che è apparso ai lettori – a cominciare da Jacobi – alquanto estraneo rispetto agli altri quattro dialoghi dell'opera, dedicati ai fondamenti ontologico-metafisici della cosmologia infinitistica proposta da Bruno. Il primo dialogo del *De la causa* si presenta infatti come una difesa della *Cena*: una difesa più delle critiche mosse alla società inglese che delle dottrine presentate nel testo. In tale dialogo si concentrano i vari temi dell'aspra polemica di Bruno nei confronti dell'orientamento umanistico-retorico dominante a Oxford e, in generale, nelle università inglesi.

teo<sup>1</sup> ad affermare: «quello che mi ha molestato e mi dona insieme insieme fastidio e riso è [...] che io non trovo più romani e più attici di lingua che in questo loco». <sup>2</sup> Questo 'loco' è l'università di Oxford, di cui Filoteo – sollecitato dall'interlocutore inglese Armesso – tesse l'elogio per il periodo medievale rispetto alla decadenza dei suoi tempi. <sup>3</sup> Da par suo, giudicando quel periodo di declino, Armesso osserva: «non è maraviglia se vedete molti e molti, che con quel dottorato e presbiterato sanno più di armento, mandra e stalla, che quei che sono attualmente strigliacavallo, capraio e bifolco», per concludere: «aviene [...] che li dottori vanno a buon mercato come le sardelle: perché come con poca fatica si creano, si trovano, si pescano, cossi con poco prezzo si comprano». <sup>4</sup>

Pertanto, oggetto della critica di Bruno, più che l'umanesimo quattrocentesco – di cui egli coglie pure i limiti –, è specificamente la corrente umanistico-retorica che all'epoca trionfava nelle università protestanti, ma non soltanto in esse. Una pseudo-filosofia ammanigliata sul piano politico e religioso, che, congiungendo umanesimo retorico-grammaticale e stantio aristotelismo, si sarebbe sostituita alla vecchia scolastica; un aspetto che il filosofo nolano tiene a rimarcare è che tale saldatura si accompagna a un'ostilità nei confronti delle scienze e al riconoscimento della legittimità di intromissioni della teologia nell'ambito della ricerca filosofica. Dunque, non si tratta solo di grammatica prescrittiva, purismo scriteriato, fissazione nei confronti di modelli – siano essi Omero, Aristotele, Cicerone o anche Petrarca –, ma di precise ingerenze censorie nei confronti della filosofia e delle varie arti. Parole d'ordine della nuova pseudo-filosofia delle scuole sono: ortodossia, irreggimentazione, omologazione.

<sup>1</sup> *Alter ego* di Bruno anche nel *De l'infinito*, come del resto il Teofilo della *Cena* e dei dialoghi II-V del *De la causa*.

<sup>2</sup> *Causa*, OIB I 630.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 629-631: «prima che le lettere speculative si ritrovassero nell'altre parti de l'Europa, fiorirno in questo loco, e da que' suoi principi de la metafisica (quantumque barbari di lingua e cucullati di professione) è stato il splendor d'una nobilissima e rara parte di filosofia (la quale a' tempi nostri è quasi estinta) [...] li quali [medievali] poco solleciti de l'eloquenza e rigor grammaticale, erano tutti intenti alle speculazioni, che da costoro [umanisti-grammatici] son chiamate sofismi». In questo caso, in polemica con la filosofia in auge nelle università della sua epoca, Bruno tesse l'elogio della scolastica, ricollegandosi alle considerazioni di Giovanni Pico della Mirandola nella celebre epistola ad Ermolao Barbaro (vedi testo e traduzione dell'epistola in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952, in partic. p. 806 sgg.). Va rilevato che, sempre nel primo dialogo del *De la causa* così come in altri scritti, Bruno evidenzia la 'contaminazione' e l'infruttuosità delle speculazioni dei dottori medievali (cfr. OIB, I 631). Diverso è l'atteggiamento di Bruno nei confronti degli antichi. Nel stesso dialogo, egli tiene a sottolineare: «Lodiamo dunque nel suo geno l'antiquità, quando tali erano gli filosofi, che da quelli si promovevano ad essere legislatori, consiliarii e regi» (ivi, p. 624).

<sup>4</sup> OIB, I 629, 633. Ad Armesso, il quale ritiene che – rispetto alla metafisica degli scolastici – la «ciceroniana eloquenza et arte declamatoria [...] non son cose da spreggiare», Filoteo risponde: «È vero, ma dovendosi far elezzione de l'un de' doi, io stimo più la coltura dell'ingegno, quantumque sordida la fusse, che di quantumque disertissime paroli e lingue» (ivi, p. 631).

Aristotele stesso è da Bruno presentato come un umanista-grammatico *ante litteram*, anzi come il prototipo di tale orientamento. Lo Stagirita sarebbe stato «erudito molto bene nelle umanistiche scienze», «maestro de lettere umane» che «con il suo raziocinio logico» avrebbe contrastato i precedenti filosofi naturali, pretendendo di essere anch'egli un filosofo naturale: «come è ordinario nelli pedanti d'esser sempre temerarii e presuntuosi». Tuttavia, più nefasti di Aristotele sarebbero i suoi ciechi seguaci, nonché quegli autori come Pietro Ramo e Francesco Patrizi, i quali si ingegnano a «donar il crollo alle umanitati e raziocinii d'Aristotele»,<sup>1</sup> ma sono giudicati da Bruno peggio ancora di ordinari grammatisti: rispettivamente, un «francese arcipendente» e uno «sterco di pedanti, italiano».<sup>2</sup>

Quello che fin qui ho notato è come la descrizione di un quadro mancante di una parte, la quale non va però trascurata. È infatti da rilevare che Bruno fa proprie idee e istanze riformatrici dell'umanesimo: di un Alberti, un Erasmo<sup>3</sup> e di altri autori. Rispetto a tale umanesimo, quello della sua epoca gli sarà certo sembrato un periodo di estremo decadimento, ma anche espressione del lato oscuro di quel culto quattrocentesco del mondo degli uomini: un mondo angusto, il cui metro di valore – un momento storico idealizzato, un modello inteso come piena realizzazione delle potenzialità dell'uomo – si sarebbe rivelato invece nella sua povertà e inadeguatezza. A partire dalla concezione di una natura infinita senza alcun centro assoluto, Bruno propone una riflessione disincantata sull'uomo: circa la sua origine (dal seno della natura) e circa il significato da attribuire alla civiltà, con riferimento alla sfera della conoscenza e a quella dell'etica. Nei suoi scritti, Bruno prospetta una «riformazione» del mondo degli uomini<sup>4</sup> che comporta una riconsiderazione dei valori dell'umanesimo.

<sup>1</sup> Per le citazioni vedi *Cabala*, OIB II 459; *Furori*, ivi, pp. 685-687.

<sup>2</sup> *Causa*, OIB I 676-677.

<sup>3</sup> La presenza di Erasmo negli scritti di Bruno è stata più volte evidenziata dalla critica (dal *Candelaio* allo *Spaccio* e oltre). Per Bruno, come per altri autori del Cinquecento, l'erasmismo – che su tematiche religiose si spinge al di là delle intenzioni stesse di Erasmo – è una componente importante, e per Bruno lo è stato già nella sua formazione, fuori e all'interno del convento napoletano di San Domenico Maggiore. Per molti intellettuali del pieno e tardo rinascimento, Erasmo rappresenta – con l'*Encomium moriae* e la polemica serrata con Lutero sul servo arbitro – i valori di un umanesimo ironico, ma fermo nel rivendicare i valori della cultura classica contro la barbarie di un radicalismo teologico. Tuttavia, Bruno prende le distanze da Erasmo su punti decisivi: di sicuro non ne condivide l'ideale di una *philosophia Christi*, né può seguirlo sui temi del *De contemptu mundi*, in cui il giovane Erasmo, con movenze retoriche, sottoscrive taluni argomenti di Lotario di Segni che erano stati tra i bersagli critici degli umanisti (si pensi al *De dignitate et excellentia hominis* di Giannozzo Manetti). È da notare che, nell'*Artificium perorandi*, Bruno si mostra critico verso il *De copia verborum* di Erasmo, definendo questi «princeps humanista» (BOL II, III 376), e non si tratta certo di un complimento.

<sup>4</sup> Della necessità di una «riforma»/«riformazione» del mondo interiore e del mondo esterno si parla in particolare nello *Spaccio* e nei *Furori*.

Ho parlato di idee e istanze riformatrici dell'umanesimo fatte proprie da Bruno. Ne indico alcune: il rifiuto della commistione di teologia e filosofia; la difesa dei valori mondani, vale a dire l'insistenza sulla vita civile, l'etica e l'importanza delle arti e delle scienze;<sup>1</sup> la critica dell'ozio e la polemica antimonastica e antiascetica, con il pieno riconoscimento dello studio come pure del lavoro e le opere ai fini della *dignitas hominis*, da Bruno intesa come nobilitazione e 'salvezza' dell'uomo nella sfera conoscitivo-morale. Inoltre: il peso attribuito alle traduzioni e, ancora, l'esigenza di una conoscenza di prima e non di seconda mano delle testimonianze del passato, con un esame chiarificatore della documentazione tramandata, in particolare quando essa risulti incerta e frammentaria.

Certamente, un elemento che collega la cultura del xvi secolo all'umanesimo quattrocentesco è il rilievo che viene assegnato alle traduzioni per la diffusione del sapere. Sul ruolo che Bruno attribuisce alle traduzioni – che, come è stato notato, è quello di «funzionalità strumentale»<sup>2</sup> nella prospettiva di un divenire vicissitudinale della sapienza –, si possono qui ricordare alcuni significativi passaggi dei suoi scritti, nonché delle testimonianze coeve relative al contrastato insegnamento a Oxford.<sup>3</sup>

Per Bruno, le traduzioni sono importanti per lo sviluppo stesso delle scienze, in quanto rendono possibile la trasmissione e l'accrescimento delle conoscenze; egli istituisce un paragone tra le traduzioni e la raccolta progressiva di dati tecnico-scientifici. Tuttavia – sia che si tratti di dati tecnico-matematici ricavati da continue osservazioni, sia che si tratti di testi o testimonianze del passato riportati a nuova luce attraverso restauri e traduzioni –, quelle informazioni costituiscono sì una base rilevante, ma necessitano di un'interpretazione teorica (filosofica), cioè il passaggio da «quelli interpreti che traducono da uno idioma a l'altro le paroli» a coloro i quali «profonda-

<sup>1</sup> Per Bruno la scienza sarebbe «uno esquisitissimo camino a far l'animo umano eroico» (*Causa*, OIB I 634).

<sup>2</sup> Vedi G. AQUILECCHIA, *Appunti su Bruno e le traduzioni*, in *Giordano Bruno: testi e traduzioni*, a cura di H. Gatti, Roma, Università degli Studi «La Sapienza», 1996, pp. 9-12: 11.

<sup>3</sup> La prima testimonianza figura nella premessa alla traduzione di Samuel Daniel del *Dialogo delle imprese* di Paolo Giovio (la traduzione fu pubblicata nel 1585; la premessa è firmata N.W., probabilmente – come proposto da Aquilecchia – da identificare con Nicholas Whithalk): «To his good frend Samuel Daniel, N.W. Wisheth health. [...] / You cannot forget that which *Nolanus* (that man of infinite titles among other phantasticall toys) truely noted by chaunce in our Schooles, that by the help of translations, al Science had their of spring, and in my iudgement it is true». La seconda testimonianza è di un traduttore d'eccezione, John Florio, il quale, nella premessa alla sua versione (1603) degli *Essais* di Montaigne, scrive: «Shall I apologize translations? [...] Yea but my olde fellow *Nolano* tolde me, and taught publicly, that from translation all Science had it's of-spring». Vedi G. AQUILECCHIA, *Giordano Bruno in Inghilterra (1583-1585). Documenti e testimonianze*, «Bruniana & Campanelliana», 1, 1995, 1-2, pp. 28-31.



no ne' sentimenti».<sup>1</sup> 'Sentimento' va qui inteso come «regolato sentimento» o «senso regolato», conoscenza intellettuale e comprensione intuitiva. Sarebbe quindi necessaria un'interpretazione filosofica in grado di istituire collegamenti – tra dottrine di epoche diverse, come pure tra concezioni del passato e scoperte scientifiche recenti –, di comprendere in profondità i nessi e, coerentemente, di mettere a punto una teoria e una *Weltanschauung*. Secondo Bruno, lo stesso Copernico, astronomo matematico e non filosofo naturale,<sup>2</sup> è da considerarsi uno straordinario 'traduttore', il quale, «ripigliando quelli abietti e rugginosi fragmenti ch'ha possuto aver per le mani da la antiquità, le ha ripoliti, accozzati e risaldati»,<sup>3</sup> e ha offerto in tal modo un essenziale contributo alla rinascita di quelle concezioni dei pensatori preplatonici («filosofi naturali», «fisici») che erano state travisate e quasi cancellate da successivi orientamenti filosofici.<sup>4</sup>

Non credo poi si possa dubitare del fatto che Bruno apprezzasse il lavoro critico di Erasmo sulla Bibbia e sugli scritti di alcuni Padri della Chiesa quali Giovanni Crisostomo e Girolamo,<sup>5</sup> così come con ogni probabilità egli non avrà sottovalutato il significato degli studi filologici di uno dei 'maestri' di Erasmo: quel Lorenzo Valla autore delle celebrate *Elegantiae*, ma anche del *De falso credita et ementita Constantini donatione*, nonché del *De voluptate ac de vero bono* in cui, riabilitando l'epicureismo, egli prendeva di mira la negazione ascetica della natura e polemizzava con l'etica stoica e aristotelica.

<sup>1</sup> *Cena*, OIB I 447. Vedi ivi, pp. 459-460, in merito alle continue osservazioni degli astronomi – «possea giungere ancora osservanze ad osservanze» –, brano su cui si basa Giovanni Gentile, in un saggio del 1912, per la sua interpretazione storicistica della 'veritas filia temporis'. Nel *De la causa*, Bruno scrive: «Le filosofie e leggi non vanno in perdizione per penuria d'interpreti di paroli, ma di que' che profondano ne' sentimenti» (ivi, p. 674; cfr. pp. 675, 715).

<sup>2</sup> Copernico è da Bruno ritenuto «più studioso de la matematica che de la natura, [...] quasi inerme di vive ragioni» (*Cena*, OIB I 449).

<sup>3</sup> Un procedimento che in parte richiama il metodo filologico degli umanisti. «Ripoliti» e in certo modo «risaldati» saranno i frammenti dei 'presocratici' nell'edizione pubblicata nel 1573 da Henri Estienne (*Poesis philosophica, vel saltem reliquiae poesis philosophicae Empedoclis, Parmenidis, Xenophantis, Cleanthis, Timonis, Epicharmi...*).

<sup>4</sup> In particolare dagli indirizzi filosofici dominanti: il platonismo e, soprattutto, l'aristotelismo. Aristotele è considerato da Bruno il maggior responsabile dell'occultamento delle concezioni dei pensatori presocratici. Vedi OIB I 731; OIB II 687.

<sup>5</sup> Nel processo intentato nei confronti di Bruno nel 1575 dal provinciale dei Domenicani, una delle aggravanti fu il ritrovamento nel convento napoletano (mentre il filosofo si trovava a Roma per difendersi di fronte al procuratore dell'Ordine) di «certi libri delle opere di san Grisostomo et di san Hieronimo con li scholii di Erasmo scancellati»; libri – aggiunge Bruno nel 1592, durante il processo a Venezia – «delli quali mi servivo occultamente; et li gettai nel necessario quando mi parti da Napoli, acciò non si trovassero, perché erano libri suspesi per rispetto de detti scholii» (FIRPO, *Processo*, doc. 15, p. 191). Erasmo era autore condannato dalla Chiesa già nel 1557 e nel 1559; inoltre era stato proibito nel 1569 dal Capitolo generale domenicano. Cfr. *Giordano Bruno. Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea*, cit. pp. 70-75; *Giordano Bruno, 1548-1600*, cit., pp. 31-38.



Gli esempi, relativi a precisi debiti di Bruno rispetto alla cultura umanistica, potrebbero essere vari. Basti pensare a una figura come Leon Battista Alberti, gli scritti del quale Bruno dovette conoscere probabilmente già nella sua giovinezza, e non mi riferisco solo a quell'irriverente dialogo *Momus* di cui sono presenti diverse tracce nello *Spaccio de la bestia trionfante*. Si può inoltre ricordare che una testimonianza, risalente al dicembre 1585, dell'apprezzamento di Bruno nei confronti del lavoro filologico è riportata nel *Journal* di Guillaume Cotin, bibliotecario dell'abbazia parigina di Saint-Victor: il filosofo nolano avrebbe lodato l'edizione del *De rerum natura* curata dall'umanista Hubert van Giffen.<sup>1</sup>

Eugenio Garin ha osservato: «Quando [...] passiamo dalla cultura viva fra il secolo xiv e il xv a quella che si sviluppa fra il xv e il xvi abbiamo l'impressione di una maturazione, non di un'antitesi», sottolineando: «Alla scuola degli antichi, studiando le arti liberali secondo i nuovi metodi, gli uomini si erano liberati anche dell'autorità degli antichi, e l'umanesimo aveva superato i suoi limiti retorici».<sup>2</sup> Nei suoi lavori, lo studioso insiste sugli elementi di continuità tra i secoli xv e xvi, evidenziando due diversi motivi del richiamo agli antichi:

Certamente i due motivi della imitazione passiva degli antichi e della educazione dinamica alla loro scuola, si intrecciano di continuo, e costituiscono i due poli di una tensione e di una polemica che da Francesco Petrarca raggiunge la lotta contro la pedanteria grammaticale del Cinquecento avanzato. Ma è anche certo che i due temi non possono venire divisi e contrapposti come Umanesimo e Rinascimento, come Rinascimento e Antirinascimento, come studio delle lettere e indagine della natura.<sup>3</sup>

Garin giunge a una conclusione che può risultare un po' problematica: «È lo studio dei testi classici che generando la pedanteria grammaticale e l'imitazione passiva fa nascere l'idea della gara con i classici ed alimenta l'attività creativa. È la tendenza a privilegiare gli "studia humanitatis", le lettere, che rafforza il senso del valore della natura e delle cose, delle scienze e delle tecniche».<sup>4</sup> Così, pur con la precisazione di talune differenze di approccio

<sup>1</sup> L'edizione di Obertus Gifanius (Hubert van Giffen, 1534-1604) del poema lucreziano fu pubblicata ad Anversa nel 1565-1566. Per la testimonianza di Cotin, vedi SPAMPANATO, *Vita*, II, p. 650 (*Documenti parigini*, I). Cfr. Giordano Bruno, *Gli anni napoletani e la 'peregrinatio' europea*, cit. p. 95.

<sup>2</sup> E. GARIN, *La cultura del Rinascimento. Profilo storico*, Bari, Laterza, 1981<sup>2</sup>, pp. 58 e 59.

<sup>3</sup> Ivi, p. 48.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 48-49. Cfr. IDEM, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1984<sup>9</sup>, pp. 10-11 e 252-253. «Da Giordano Bruno a Tommaso Campanella» è il titolo del capitolo conclusivo del volume appena citato, pubblicato la prima volta in tedesco nel 1947 e, in italiano, nel 1952. Nel capitolo ci sono pagine significative sul filosofo nolano, nell'orizzonte di una continuità di temi tra i secoli xv e xvi, pagine che – assieme ad altri testi di Garin su Bruno – meriterebbero un'analisi che non è possibile fare in questa sede. Non si può tuttavia che essere d'accordo con la presa di posizione di Garin rispetto al giudizio (da

tra gli autori del Quattrocento e quelli della fine del Cinquecento,<sup>1</sup> – in un contributo dal titolo *Quale “umanesimo”?* pubblicato nella versione originale italiana solo nel 2005 – Garin puntualizza: «non si dimentichi che ci si muove fra Cusano e Bruno»: l'uomo «comprende anche il valore tutto diverso di farsi 'centro' col suo sapere, con la sua mente, con la possibilità di dominare mediante il 'lavoro' le cose». L'uomo che «ha trovato il suo punto di riferimento fuori da un centro fisico del mondo, applica con coerenza all'universo una veduta pluralistica e relativizzante», «restauro una centralità ben più seria e fondata di quella spaziale, locale».<sup>2</sup>

L'essere umano si riconosce 'centro' con il suo sapere e la sua opera. Viene qui colta una precisa continuità di temi tra Quattrocento e Cinquecento.<sup>3</sup> Tuttavia, non va dimenticato che, nonostante l'apprezzamento sul piano speculativo, Bruno colloca Cusano su un piano diverso rispetto a Copernico. Dall'opera di quest'ultimo sarebbe scaturita una 'luce': «come una aurora, che dovea precedere l'uscita di questo sole de l'antiqua vera filosofia, per tanti secoli sepolta»,<sup>4</sup> mentre Cusano sarebbe sì un ingegno notevole, ma pur sempre con abito da prete.<sup>5</sup> Riguardo al *De revolutionibus*, gli strali di Bruno sono rivolti all'anonimo prefatore dell'opera (il teologo luterano An-

'medievista') di uno storico di valore come Bruno Nardi, il quale in un saggio apparso nel 1951 scrive: «Se vogliamo risalire davvero alle origini della filosofia moderna, bisogna saltare a piè pari il periodo umanistico e ritornare ai teologi della prima metà del secolo XIV» (B. NARDI, *Il problema della verità. Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale*, Roma, Editrice "Universale di Roma", pp. 58-59; cfr. E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, cit., p. 9). Un giudizio quello di Nardi che, sia detto di sfuggita, trova una qualche corrispondenza negli scritti di Bruno – se per es. si tiene conto di alcune considerazioni del primo dialogo del *De la causa* –, ma andrebbero al riguardo fatte diverse precisazioni, in particolare circa il concetto di 'filosofia moderna'.

<sup>1</sup> Nel menzionato *La cultura del Rinascimento*, Garin osserva che in Giannozzo Manetti, Giovanni Pico della Mirandola, come pure in Charles de Bovelles, «troviamo tutti i temi di una nuova antropologia, ma spesso avvolti ancora entro i termini dell'oratoria e dei luoghi tradizionali» (op. cit., pp. 54-55).

<sup>2</sup> E. GARIN, *Quale “umanesimo”?* (*Divagazioni storiche*), «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXIV, 2005, fasc. 1, pp. 24-25. Il saggio – che presenta una discussione della lettera *Über den “Umanismus”* di Heidegger – è la versione originale di un contributo apparso in francese nel 1968. Del testo di Heidegger del 1946 (singolare anche per taluni collegamenti e le enfaticizzate differenze con Sartre, il quale aveva pubblicato nello stesso anno il brillante testo *L'existentialisme est un humanisme*) si veda l'edizione italiana, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1998<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Per una interpretazione di umanesimo e rinascimento in tale prospettiva sono da tener presenti sia alcuni contributi di Giovanni Gentile (cfr. i saggi poi raccolti in *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1953) sia il volume di Ernst Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1927; trad. it. di F. Federici, Firenze, La Nuova Italia, 1935. Del volume di Cassirer è da ricordare la nuova ed., a cura di F. Plaga e C. Rosenkranz, nei «Gesammelte Werke», Bd. 14, Hamburg, Meiner, 2002.

<sup>4</sup> *Cena*, OIB I 450. Vedi *De immenso*, BOL I,1 380-381.

<sup>5</sup> Cfr. *Orat. valed.*, BOL I,1 17.

dreas Osiander), apostrofato come «asino ignorante e presuntuoso».<sup>1</sup> Non a caso, nella *Cena*, Bruno riporta – in traduzione italiana – ampi estratti della epistola *Ad lectorem, de hypothesibus huius operis* di Osiander.<sup>2</sup> Questi viene dal filosofo nolano presentato quale perfetto grammatista,<sup>3</sup> sottolineando come un certo umanesimo grammaticale tenda a falsificare il significato effettivo di una teoria scientifica quale quella copernicana, che non va intesa nell'orizzonte di ipotesi o supposizioni, ma come descrizione di una realtà fisica.

Nel suo contributo, Garin tra l'altro afferma: «L'umanesimo dei secoli XIV-XVI fu innanzitutto moto di rivolta».<sup>4</sup> La prospettiva dello studioso mi sembra risulti chiara; essa non esclude che, ai tempi di Bruno, l'umanesimo avesse una fama non sempre positiva, tra i filosofi e non solo tra loro. Più che «moto di rivolta», l'umanesimo era infatti considerato da diversi autori come espressione di un sapere astratto e libresco. Non a caso, Bruno tende a contrapporre le 'lettere speculative' alle 'buone lettere' (le «buone lettere umane»), evidenziando gli aspetti vanagloriosi e sterili dell'umanesimo. Anche un personaggio come Giovanni Pico, figura eccentrica nell'ambito della cultura umanistica e protagonista di una nota polemica con Ermolao Barbaro proprio su questioni inerenti ai limiti di tale cultura,<sup>5</sup> viene ritenuto essenzialmente un dotto, tra l'altro aristocratico, e comunque lontano dai concreti problemi della filosofia della natura e della scienza. In proposito, si può citare un giudizio di Tommaso Campanella. In una lettera del luglio 1607 a monsignor Antonio Querengo, il quale lo indicava come al di sopra del principe della Mirandola, il filosofo di Stilo scrive: «ch'io sia Pico o sopra Pico o qual Pico, è troppo alto per me; [...] non ebbi mai li favori e grazie singolari di Pico, che fu nobilissimo e ricchissimo, ed ebbe libri a copia e maestri assai, e comodità di filosofare e vita tranquilla». Campanella aggiunge: «Ecco dunque il diverso filosofar mio da quel di Pico; ed io imparo più dall'anatomia d'una formica o d'una erba [...] che non da tutti li libri che sono scritti dal principio di secoli sin a mo'».<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Cena*, OIB I 491.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 492-493.

<sup>3</sup> È da rilevare l'affinità tra quanto affermato da Osiander nell'epistola e quanto dice nel *De l'infinito* l'interlocutore Burchio (aristotelico gretto) rivolgendosi a Fracastorio, il quale nell'opera aderirà alle tesi del filosofo nolano. «“Non dubito – si legge nella traduzione di Bruno dell'epistola – che alcuni eruditi [...] non si sentano fortemente offesi, stimando che questo [il concetto della Terra mobile e del Sole immobile] sia un principio per ponere in confusione l'arte liberali già tanto bene et in tanto tempo poste in ordine [...]”» (*Cena*, OIB I 492; per il testo originale vedi N. COPERNICO, *De revolutionibus orbium caelestium*, a cura di A. Koyré, trad. it. di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1975, pp. 2-3). *Infinito*, OIB II 113: «sei [...] perturbator delle buone lettere, carnefice de gl'ingegni, amator delle novitadi, nemico de la verità, sospetto d'eresia».

<sup>4</sup> E. GARIN, *Quale “umanesimo”?*, cit., p. 23.

<sup>5</sup> Per le epistole di Giovanni Pico ed Ermolao Barbaro vedi *Prosatori latini del Quattrocento*, cit., pp. 804-823, 844-863.

<sup>6</sup> Cito da Tommaso Campanella, pp. 92-93.

Imparare più dall'anatomia d'una formica che da una sterminata biblioteca erudita vuol dire porre al centro della ricerca filosofica il mondo o libro della natura, le cui leggi eterne si riflettono anche nelle «minuzzarie».<sup>1</sup> Significa affrancare la filosofia e la scienza da concezioni del passato: da modelli e vincoli, anche di carattere teologico. Significa – come afferma Bruno nella *Cena* – aprire i «chiostri de la verità» per quanto è possibile all'essere umano,<sup>2</sup> guardando con occhi critici alle scuole e ai 'principi' di tali scuole, che si tratti di Aristotele («Peripateticorum princeps»), Plotino («Platoniorum princeps»), come pure di Ficino («unus e principibus Platonis») e dello stesso Erasmo («princeps humanista»). Rispetto a questi, Bruno sente più vicini i filosofi naturali preplatonici. Tuttavia, il motivo del richiamo agli antichi nei suoi scritti si presenta diversamente se confrontato con il tradizionale tema umanistico. Il filosofo nolano non guarda al mondo greco come a un paradigma di perfezione: del resto, già Platone e Aristotele rappresentano per lui una fase di decadenza. La devozione verso qualsiasi tipo di modello viene da lui considerata una forma di feticismo. In Bruno non c'è alcun culto dell'antico: siano egizi, greci, romani o altri ancora, gli antichi vanno valutati in merito alla capacità di una cultura – sapienza – di tradursi in 'effetti', cioè in una morale efficace.

Ho notato come, sulla base della concezione di una natura infinita, Bruno giunga a considerazioni disincantate sull'uomo, prospettando nei suoi scritti una riforma del mondo degli uomini che investe i valori stessi dell'umanesimo. Autori come Cusano e, soprattutto, Copernico gli offrivano spunti rilevanti per il superamento di una concezione antropocentrica, su un piano metafisico e fisico. A tal fine, egli poteva ritrovare altri elementi di riflessione, e non secondari, nella tradizione del naturalismo e dell'atomismo. Inoltre, sul tema della *dignitas hominis*, Bruno – dallo *Spaccio* e i *Furori* fino al *De immenso* – intraprende un serrato confronto con Ficino e Giovanni Pico: l'*Oratio* pichiana, in particolare, gli offriva la possibilità di un ripensamento dell'idea di 'centralità' dell'essere umano rispetto al mondo naturale, una centralità – come osserva Garin – più fondata di quella spaziale, locale.<sup>3</sup>

Per Bruno, come già per Pico, l'uomo non ha un archetipo o un'essenza originaria e specifica; in tal senso, l'assunto *esse sequitur operari*<sup>4</sup> riflette il

<sup>1</sup> In autori come Bruno e Campanella, il tema delle leggi della natura si collega a quello della provvidenza della natura. Cfr. BSP 105.

<sup>2</sup> *Cena*, OIB I 454.

<sup>3</sup> Per alcune considerazioni su Bruno e Giovanni Pico vedi A. NOWICKI, *Sviluppo di tre motivi pichiani nelle opere di Giordano Bruno*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*. Convegno internazionale (Mirandola: 15-18 settembre 1963), 2 voll., Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1965, II, pp. 357-362. Cfr. M. A. GRANADA, *Giordano Bruno et la 'dignitas hominis': présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance*, «Nouvelles de la République des Lettres», XIII, 1993, 1, pp. 35-89.

<sup>4</sup> Vedi E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Le Monnier, 1937, pp. 94-95.

pensiero di entrambi: l'uomo si costruisce il proprio mondo e, con questo, esprime di volta in volta la propria natura. Tuttavia, in relazione all'essenza dell'uomo, è da evidenziare la distanza tra Bruno e Pico su due punti importanti, e non mi riferisco qui alla loro diversa posizione riguardo alla incarnazione del *verbum* e la redenzione per Cristo: «vero mediatore» tra l'uomo e dio, in quanto dio e uomo perfetto.<sup>1</sup>

Che l'essere umano non abbia un archetipo per Bruno significa che, sul piano fisico e metafisico, non si può nemmeno parlare di un'essenza specifica dell'anima umana, e questo implicava gravi conseguenze in merito alla questione della sopravvivenza delle anime individuali.<sup>2</sup> Come le altre specie animali, l'uomo ha un'origine naturale<sup>3</sup> e, pertanto, terrestre; anche se il 'seme' dell'uomo sarebbe nel *gremium materiae*. Inoltre, pur tenendo conto del contesto allegorico-poetico della *Oratio*, con Bruno viene a cadere il concetto stesso di un disegno divino – di un dio cosciente e libero – nella creazione dell'uomo.<sup>4</sup> Bruno è d'accordo con l'idea pichiana dell'essere umano come 'natura indefinita', ma in ciò non si esprimerebbe alcuna volontà divina; quest'ultima viene da lui intesa come il principio efficiente della impersonale e 'inconscia' natura.<sup>5</sup> Nella natura, quale *natura naturans*, volontà e libertà coincidono con necessità. È una medesima sostanza o forza spirituale – che anima dall'interno ogni cosa della natura – a dare essere, vita e intelligenza ora all'uomo ora al ragno o ad altre specie animali. Le diverse facoltà dell'uomo, anche quelle considerate superiori (ragione, intelletto o mente), non sono infuse da un dio trascendente e personale che avrebbe creato l'uomo a sua immagine, ma si danno nell'ambito della natura e si delineano sulla base del progressivo distaccarsi dell'uomo dalla sfera naturale. Anzi, nota Bruno nello *Spaccio*, è proprio da una condizione di indigenza – che caratterizza l'essere umano nella natura – che «sono

<sup>1</sup> Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942, pp. 160-161, 220-221, 324-325.

<sup>2</sup> Vedi *Cabala*, OIB II 450-453.

<sup>3</sup> Questo viene da Bruno rimarcato già nell'*Ars memoriae* allegata al *De umbris idearum*; cfr. BOMNE 128-129.

<sup>4</sup> G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, cit., p. 104 sgg.

<sup>5</sup> L'arte/anima della natura non comporta una 'coscienza' confrontabile con quella dell'essere umano, né a livello psicologico né – a maggior ragione – a livello morale. A differenza di quella dell'uomo, l'intelligenza della natura non è discorsiva: la natura «non discorre e ripensa» (*Causa*, OIB I 657; riguardo a 'volontà' e 'finalità' della natura, con riferimento allo scopo che «si propone l'efficiente», cfr. ivi, pp. 655, 707, e BOL I,II 312 sgg.). In questa sede non mi è possibile prendere in esame la tesi di Giovanni Gentile, secondo il quale la natura di cui parlano Bruno, Telesio e Campanella, non avrebbe niente a che fare con la natura dei cosiddetti presocratici. Per i filosofi rinascimentali, osserva Gentile, la natura diviene uomo: «Non l'uomo dunque si è fatto natura; ma la natura, nel pensiero dell'umanista esaltatore della divinità dell'uomo, è divenuta essa uomo» (*Il carattere del Rinascimento* [1920], in G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 45).

acuiti gl'ingegni, inventate le industrie, scoperte le arti». <sup>1</sup> Si può anche far riferimento a un disegno intelligente della natura, ma nei termini di quanto si legge nella *Cabala del cavallo pegaseo*. <sup>2</sup> Non c'è, per il filosofo nolano, un dio esterno all'universo infinito, un dio creatore con un progetto che ponga, come scrive Pico, l'uomo nel cuore del mondo: «Medium te mundi posui». <sup>3</sup> L'universo infinito «comprende tutto lo essere totalmente», e non c'è nulla oltre l'universo. <sup>4</sup> L'analisi bruniana, anche in quelle pagine d'esordio del *De immenso* dove sono evidenti echi pichiani e ficiniani, <sup>5</sup> è un'analisi antropologica e gnoseologica che presenta l'uomo come essere naturale nella tensione tra finito e infinito, <sup>6</sup> facendo a meno dell'idea di una volontà divina che interessi origine e destino dell'uomo.

Per Bruno questo significa (riassumo): 1. A generare l'essere umano non è un dio personale e cosciente, ma l'impersonale e inconscia natura – in collegamento con l'idea di una divinità in cui libertà coincide con necessità. 2. L'uomo non è il fine della natura; se proprio si vuole parlare di una finalità nella natura, ciò riguarda la tendenza alla conservazione delle specie, nell'orizzonte della vicissitudine e del «fato della mutazione». <sup>7</sup> 3. Attività e opere dell'uomo <sup>8</sup> non implicano un progetto divino, né – a ben vedere – un disegno della natura; con la sua *ars*, l'uomo si spinge oltre e anche contro la natura. <sup>9</sup> A differenza di Pico, secondo Bruno l'essere umano ha un'origine del tutto naturale, terrestre; prospettiva, questa, che esclude tra l'altro il concetto di un disegno 'metafisico' che preveda per l'uomo il ruolo privi-

<sup>1</sup> Il testo così continua: «e sempre di giorno in giorno per mezzo de l'egestade, dalla profondità de l'intelletto umano si eccitano nove e maravigliose invenzioni» (BSP 205).

<sup>2</sup> «Or cotal spirito [unico e universale] secondo il fato o providenza, ordine o fortuna, viene a giongersi or ad una specie di corpo, or ad un'altra: e secondo la ragione della diversità di complessioni e membri, viene ad avere diversi gradi e perfezzioni d'ingegno et operazioni» (*Cabala*, OIB II 453; cfr. quanto ho osservato nella nota 5 a p. 22). Per Bruno, fato e provvidenza rinviano a una stessa entità cui si danno nomi diversi. Rispetto alla concezione 'anassagorea' sottesa al brano della *Cabala* che ho appena citato (è la costituzione organica che determina il grado di intelligenza e non viceversa) cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, cit., p. 108.

<sup>3</sup> Ivi, p. 106.

<sup>4</sup> Cfr. *Causa*, OIB I 729; *Camoer. acrot.*, BOL I, I 99, 121, 167, 174; *De immenso*, BOL I, I 80, 258.

<sup>5</sup> Cfr. BOL I, I 202-206.

<sup>6</sup> La Terra, astro appartenente a un determinato (finito) sistema planetario, è comunque nell'universo infinito.

<sup>7</sup> Nello *Spaccio* si legge che al fato della mutazione è soggetto anche Giove, ma Bruno precisa che non si tratta di Giove come «leggitimo e buon vicario, o luogotenente del primo principio e causa universale», ma come «qual cosa variabile», cioè come lo spirito che «si trova esser tale individuo, sotto tal composizione, con tali accidenti e circostanze, posto in numero» (BSP 12).

<sup>8</sup> Attività e opere rispetto alle quali Bruno pur osserva che «allontanandosi dall'esser bestiale, [gli uomini] più altamente s'approssimano a l'esser divino» (ivi, p. 206).

<sup>9</sup> Cfr. *De umbris*, BOMNE 136-137; BSP 205.



legiato di «universi contemplator». <sup>1</sup> È nel confronto con la natura – dalla costitutiva condizione di indigenza alla possibilità di spingersi oltre la natura – che l'uomo si rende capace di costruire un proprio mondo, <sup>2</sup> diverso e in parallelo rispetto a quello naturale, una 'città terrestre' e un mondo spirituale come mondo morale, culturale, simbolico.

Come ho notato, la polemica di Bruno nei confronti dei grammatisti è di carattere filosofico-teologico: contro la filosofia delle scuole, così come contro la teologia e una concezione della filosofia quale sua *ancilla*. È chiaro che agli occhi di Bruno, gli *studia humanitatis* rappresentavano ormai un freno alla libera ricerca filosofica e scientifica, sotto la maschera di un ritorno alla sapienza degli antichi. Come dichiara Prudenziò nella *Cena*: «Sii come la si vuole, io non voglio discostarmi dal parer de gli antichi, per che dice il saggio: "Ne l'antiquità è la sapienza"». <sup>3</sup>

In merito al confronto di Bruno con la cultura umanistica, un punto su cui insistere è la ripresa, nello *Spaccio* e in altri scritti, del tema della *virtus* e della centralità del fare e del lavoro. Quindi della sollecitudine e industriosità dell'uomo, con la critica di falsi valori quali ozio, 'santa ignoranza', come pure dell'idea di presunte età dell'oro dell'umanità. Con l'affermarsi del concetto di *mio* e *tuo*, osserva Bruno nello *Spaccio*, l'uomo si allontana progressivamente da un primordiale stato di natura, quando «bastava il condimento de la fame a far più suave e lodevol pasto le ghiande, li pomi, le castagne, le persiche e le radici, che la benigna natura amministrava», ma certo allora «gli uomini non erano più virtuosi che sin al presente le bestie son virtuose, e forse erano più stupidi che molte di queste». <sup>4</sup> Con «le leggi usurpative e proprietarie del mio e tuo» – sottolinea Bruno – e con le idee «del più giusto, che fu più forte possessore; e di quel più degno, che è stato più sollecito e più industrioso», <sup>5</sup> emergono sì ingiustizie e anche vizi, ma si pone nel contempo la concezione di un mondo morale e la nascita della civiltà. Di sicuro Bruno prende le distanze da un culto astratto dell'uomo: dell'uomo come fine e valore superiore; l'uomo può anche dirsi «magnum miraculum», come si leggeva nell'*Asclepius*, <sup>6</sup> in quanto gli esseri umani sono capaci di un'esperienza dell'infinito, di aprirsi all'infinito.

Tale aprirsi all'infinito investe il piano della conoscenza e della morale (si pensi all'epistola proemiale del *De l'infinito, universo e mondi*). Nello *Spaccio* e negli *Eroici furori*, Bruno fa riferimento a una purificazione interiore che dovrebbe precedere quella riforma di valori e del mondo esterno di cui egli tratta diffusamente nel primo dei suoi dialoghi morali. L'idea di un universo fisi-

<sup>1</sup> G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, cit., p. 104.

<sup>2</sup> Con l'ingegno, pertanto con l'intelletto e le mani (BSP 205).

<sup>3</sup> *Cena*, OIB I 458-459.

<sup>4</sup> BSP 199, 205.

<sup>5</sup> Ivi, p. 200.

<sup>6</sup> *Asclepius*, 6. Vedi G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, cit., p. 102 sgg.; *De immenso*, BOL I, I 206.

co infinito – senza alcun centro assoluto (nell'infinito, il centro non differisce dalla circonferenza<sup>1</sup>) e con infiniti centri (sistemi planetari, mondi) – implica una riconsiderazione radicale dell'uomo, riguardo alla sua origine, circa il significato di *vita activa* e *vita contemplativa* e, quindi, circa la sua destinazione. Una riflessione che si prefigge di delineare un'etica libera da vincoli e timori religiosi, fondata su virtù radicate nella storia umana e condivise, che non possono, comunque, aspirare a un'assolutezza metafisica. Tra le virtù che il filosofo nolano colloca nel firmamento morale dello *Spaccio*, assieme a Legge, Giustizia, Prudenza, Magnanimità, Tolleranza, ci sono anche Verità, Mnemosyne e le Muse. In tale cielo allegorico Bruno colloca però, e proprio accanto alla Verità, anche l'«Asinità in astratto», cioè non una forma specifica di ignoranza ed errore, ma la ipostatizzazione dell'idea stessa di ignoranza e oblio.

Nel cielo morale si espellono sì le false virtù, cioè quei vizi che di volta in volta nella storia dell'umanità sono stati celebrati come valori, ma non si può che confermare la fonte stessa dell'ignoranza e dell'oblio, perché altrimenti quello morale sarebbe un cielo utopico, un cielo di salvezza illusoria. L'esperienza di una qualche luce assoluta non è né umana né naturale: è la luce che risplende nelle tenebre che attiene alla natura e al mondo dell'uomo. In altre parole, natura e civiltà sono entrambe soggette alla vicissitudine, al dominio dei contrari.

La legge della vicissitudine e dei contrari non è soltanto necessaria ma è lo strumento per l'attuazione di una piena giustizia e del bene.<sup>2</sup> Senza contrarietà e vicissitudine non ci sarebbe nulla di buono o di conveniente.<sup>3</sup> Pertanto, nella prospettiva bruniana, è opportuno che ci siano servitori, come pure uomini ignobili, vili e pedanti, perché altrimenti non ci sarebbero padroni, come pure uomini nobili, illustri e filosofi.<sup>4</sup> L'idea di una indifferente uguaglianza di natura – quella beatitudine dell'«orto del paradiso de gli animali»<sup>5</sup> – si rivela illusoria in una prospettiva morale e politica; non a caso Bruno parla di «certa neutralità e bestiale equalità, quale si ritrova in certe deserte et inculte repubbliche».<sup>6</sup> Principio di livellamento e di giustizia è la vicissitudine, ma vanno anche considerati ingegno e merito dei singoli individui.

Una riforma dell'umanesimo, nella prospettiva di Bruno, non può eludere la questione di una storia della sapienza e del confronto tra le culture. Ancor più, non potrà eludere la questione di ciò che l'uomo può effettivamente conoscere (la natura e le sue leggi), nella consapevolezza che ci sono cose che trascendono le possibilità conoscitive dell'essere umano. Alla base dell'incessante sete di conoscenza ci sarebbe il desiderio dell'uomo di eter-

<sup>1</sup> Cfr. *Causa*, OIB I 728.

<sup>2</sup> La stessa giustizia umana non avrebbe corso laddove non si dà errore (BSP 34).

<sup>3</sup> Ivi, pp. 33-34.

<sup>4</sup> Cfr. *Furori*, OIB II 684-685.

<sup>5</sup> Ivi, p. 544.

<sup>6</sup> Ivi, p. 685.



narsi e di 'comprendere' l'infinito. Nei *Furori*, quando Bruno parla di contemplazione o anche di illuminazione, non è da intendersi nei termini di un rapimento mistico, di un'estasi nella visione dell'Uno, ma di una conoscenza razionale il cui oggetto, l'infinito, non può essere osservato con gli «occhi sensitivi» né può essere del tutto compreso.<sup>1</sup> Si allude quindi a una conoscenza di ordine superiore che attiene agli occhi della ragione, dell'intelletto o della mente, come Bruno nota rifacendosi a una terminologia platonica. In proposito e non a torto, Bertrando Spaventa si richiamava all'idea di *intellectus intuitivus* in relazione al concetto bruniano di mente.<sup>2</sup>

È bene precisare che, per Bruno, il mondo intelligibile non ha un'esistenza autonoma al di là dell'universo fisico infinito se non nella mente degli esseri umani. Il mondo intelligibile viene da lui inteso come realtà ontologica alla base del mondo naturale-fisico: le idee sono le strutture costanti di una realtà naturale perennemente fluttuante. Una cosmologia infinitista, dunque, comporta l'idea di una dignità eroica dell'essere umano che con «impeto razionale» si trova ad affrontare, assieme, il problema del finito (il limite: la morte come perdita della coscienza di sé) e il problema dell'infinito (l'esperienza dell'illimitato: la conoscenza come liberazione della coscienza dal timore della perdita). È vero che, sempre nei *Furori*, Bruno tiene a ricordare la sentenza attribuita a Salomone: «chi aumenta sapienza, aumenta dolore»,<sup>3</sup> ma va detto che l'idea di una beatitudine che escluda la coscienza del dolore rinvia a un mondo ideale o anche al mondo animale, rispetto al quale non si può parlare propriamente di moralità.

Secondo Giovanni Gentile, in Bruno e in altri autori del rinascimento, «la natura è divenuta uomo».<sup>4</sup> Una tesi che, al di là delle implicazioni che non è qui possibile discutere, mette a fuoco un punto chiave della cultura rinascimentale: l'attenzione verso l'*ars*, la forza creativa della natura. È evidente che a Bruno non interessa tanto quello che l'uomo era originariamente nella natura: animale tra gli animali, e forse più stupido di altre bestie.<sup>5</sup> Questo è sicuramente un aspetto significativo della sua concezione del rapporto uomo-natura, e per il filosofo nolano comporta il definitivo abbandono della pretesa di un primato metafisico dell'uomo nella natura, sulla base di un dettato divino. A Bruno interessa invece evidenziare ciò che l'uomo ha scoperto nel suo cammino: appunto, l'*ars* della natura. Inoltre, non è tanto l'elogio della civiltà e della scienza che stanno a cuore al filosofo nolano, quanto le potenzialità dell'uomo, la sua ricerca e la capacità di aprirsi all'infinito:

<sup>1</sup> Vedi ivi, pp. 566-568, 584-586.

<sup>2</sup> Cfr. B. SPAVENTA, *La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno* [1865], rist. in IDEM, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Napoli, Morano, 1886<sup>2</sup>, pp. 196-255.

<sup>3</sup> *Furori*, OIB II 544.

<sup>4</sup> G. GENTILE, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 45 (vedi *supra*, nota 5 a p. 22).

<sup>5</sup> Per la citazione dello Spaccio, cfr. *supra*, p. 24.

«l'animo umano [...] fa espresso il suo esser peregrino in questa regione, perché aspira alla verità e bene universale». <sup>1</sup> La concezione di un universo infinito o anche di una divinità come sfera infinita rinvia ai Greci, a sentenze ermetiche, fino ad arrivare a Cusano. Riguardo a Bruno, possiamo dire che in principio fu il *De revolutionibus* di Copernico, con l'acquisizione che «l'uomo non è più al centro del mondo. L'universo non ruota più per lui». <sup>2</sup>

Come ha osservato Jorge Luis Borges in *Altre inquisizioni*: «Per un uomo, Giordano Bruno, la rottura delle volte stellari fu una liberazione». <sup>3</sup> Si ricordino in proposito le parole sia del primo dialogo della *Cena de le Ceneri* («liberarsi da le chimere [...] Per il che già tanto tempo l'umana ragione oppressa»), sia dell'epistola proemiale del *De l'infinito*: «Questa è quella filosofia che [...] libera [l'uomo] dalla sollecita cura di piaceri e cieco sentimento di dolori». <sup>4</sup> A Borges non interessa specificare le differenze tra il cosmo di Copernico – un cosmo ancora finito, anche se tanto più esteso di quello aristotelico-tolemaico – e la concezione dell'universo infinito di Bruno. Come già a Martin Buber, seppure in una prospettiva diversa, <sup>5</sup> a Borges preme rimarcare, a partire dalla rivoluzione copernicana, l'atteggiamento del filosofo nolano in relazione a quello di Pascal: «settanta anni dopo, niente rimaneva riflesso di quel fervore e gli uomini si sentirono perduti nel tempo e nello spazio [...] In quel secolo disanimato [il xvii], lo spazio assoluto ch'era stato una liberazione per Bruno, fu un labirinto e un abisso per Pascal». <sup>6</sup> La storia non è povera di esempi: un'acquisizione decisiva della conoscenza e della scienza può essere sentita ora come liberazione ora come abisso.

La cultura filosofico-scientifica del xvii secolo, anche a seguito dell'esigenza di un rinnovato confronto con il cristianesimo, riprenderà vari aspetti dell'umanesimo del Quattrocento. Se, in alcuni casi, ritorna un certo pessimismo che pure era serpeggiato in quel secolo di rinnovamento, più spesso viene enfatizzato il ruolo della ragione e, rispetto alla natura, una certa superiorità – e solitudine – dell'uomo. La concezione 'moderna' dell'anima razionale veniva comunque a distinguere, nettamente e metafisicamente, l'uomo dal mondo (meccanico) naturale e animale. Non di rado, la ripresa secentesca di motivi dell'umanesimo avviene in polemica con la cultura rinascimentale; specificamente, con quegli autori che avevano creduto in una unità/autonomia della natura e, in tal senso, in una sua divinità.

<sup>1</sup> *Furori*, OIB II 726.

<sup>2</sup> A. KOYRÉ, *Introduzione* a N. COPERNICO, *De revolutionibus orbium caelestium*, cit., p. vii.

<sup>3</sup> *La sfera di Pascal*, in *Altre inquisizioni* [1952], in J. L. BORGES, *Tutte le opere*, a cura di D. Porzio, vol. I, Milano, Mondadori, 1984, p. 913.

<sup>4</sup> *Cena*, OIB I 453; *Infinito*, OIB II 25.

<sup>5</sup> Vedi M. BUBER, *Il problema dell'uomo* [I<sup>a</sup> ed. tedesca: 1947], a cura di I. Kajon, Genova-Milano, Marietti, 2004<sup>2</sup>, pp. 19-22. Le considerazioni di Buber implicano una lettura critica del menzionato libro di Cassirer *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* del 1927.

<sup>6</sup> *La sfera di Pascal*, in *Altre inquisizioni*, ed. cit., pp. 913, 914.



# FRANCISCO SANCHEZ ET LES COURANTS CRITIQUES DE LA PHILOSOPHIE DU XVI<sup>E</sup> SIÈCLE\*

MIGUEL A. GRANADA

## SUMMARY

Francisco Sanchez has usually been interpreted as a typical representative of the revival of Greek scepticism in the Sixteenth Century. This is a consequence of the almost exclusive focus of critics and historians on Sanchez's sceptical treatise *Quod Nihil Scitur* (1581) and the neglect of his other philosophical works. The present study aims tentatively to enlarge the field of interpretation by giving attention to Sanchez's *Carmen de cometa anni MDLXXVII* (1578) and to his posthumously published philosophical tracts. From this emerges a more nuanced and complex philosophical position, connected with critical currents in contemporary philosophy, beyond scepticism. Apart from contemporary anti-Aristotelian natural philosophy of Italian provenance, our study insists on Sanchez's ambiguous pronouncements on several questions concerning religion, an ambiguity surely connected with his *converso* origins.

LE retour du scepticisme dans le courant du xvi<sup>e</sup> siècle présente encore aujourd'hui nombre de points obscurs. On s'interroge toujours, par exemple, sur les intentions dernières d'auteurs habituellement qualifiés de sceptiques, et sur le sens de leur usage des sources sceptiques anciennes. Il nous semble que ceci est tout particulièrement le cas pour des auteurs comme Agrippa de Nettesheim et Montaigne. S'agissant d'Agrippa, le sens ultime du *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium* reste problématique, ainsi que son rapport avec ses autres ouvrages, notamment le *De occulta philosophia*. Dans le cas de Montaigne, la question reste ouverte de savoir si sa position, et, pour ainsi dire, sa méthodologie sceptiques sont conciliables, et débouchent sur une attitude fidéiste assumant sincèrement le contenu de la religion chrétienne; ou si, au contraire, Montaigne esquisse une philosophie positive – formulée tacitement, entre les lignes, ou, pour reprendre la célèbre formule de Leo Strauss, moyennant un 'art d'écrire' adressé à une minorité de lecteurs diligents et attentifs:<sup>1</sup> philosophie qui saperait de manière

\* Communication présentée lors de la Journée d'Etudes «Scepticisme philosophique, scepticisme religieux et non savoir aux xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles», organisée par Irena Backus et Gianni Paganini, Institut d'histoire de la Réformation (Université de Genève, 2 juin 2008). Nous remercions Michel Lerner pour sa correction de la version française.

<sup>1</sup> Voir L. STRAUSS, *On a Forgotten Kind of Writing*, dans *What is Political Philosophy? and*

inexorable les fondements mêmes de la religion chrétienne, réduite au rang d'instrument politique qui permet au 'législateur' d'obtenir l'obéissance de la foule, et d'assurer par là-même l'existence d'une communauté politique organisée.

Avec Francisco Sanchez, nous nous trouvons dans une situation semblable. Si son appel au scepticisme grec est indubitable, notamment dans le *Quod nihil scitur* – son ouvrage le plus connu –, on débat toujours pour savoir s'il connaît le pyrrhonisme en tant que courant sceptique différent du scepticisme académique, et si l'œuvre de Sextus Empiricus, imprimée dans les traductions latines de Henri Estienne et de Gentian Hervet dans la décennie de 1560, fait partie de ses sources. Si, par ailleurs, il est évident que la récupération du scepticisme ancien s'effectue à travers la critique de la possibilité pour l'homme d'une connaissance vraie appliquée à différentes problématiques contemporaines, il nous paraît que, chez Sanchez, le domaine avec lequel le scepticisme interagit n'a pas été établi avec précision, tant sur le plan 'destructif' de la critique – qui n'affecte pas seulement la théorie et la pratique de la science dans la culture universitaire aristotélicienne – que sur le plan 'constructif' de l'alternative épistémologique et du genre de connaissance que Sanchez oppose au modèle de la science qu'il critique sans ménagement. En somme: à part l'inclusion de Sanchez dans le courant sceptique du xvi<sup>e</sup> siècle, on a l'impression que la critique – pour s'en être tenue essentiellement au *Quod nihil scitur* – n'a pas suffisamment cherché à déterminer quels sont les autres courants philosophiques auxquels Sanchez est redevable, en particulier ceux qui forment son outillage conceptuel positif, ou qui lui apportent une vision de la nature et de son mode d'opérer harmonisés avec le modèle de science que la critique sceptique du *Quod nihil scitur* permet. Cette approche limitée est en rapport étroit avec la moindre attention portée non seulement sur l'ensemble de l'œuvre médicale de Sanchez – publiée, comme on le sait, après sa mort, en 1636 – mais aussi sur ses autres œuvres philosophiques qui nous sont parvenues. À savoir, ses traités «non insubtiles», au jugement de son disciple et éditeur, publiés aussi à titre posthume en 1636; la lettre à Clavius relative aux fondements et à la démonstration en géométrie (découverte et publiée en 1940); et surtout le seul livre – avec le *Quod nihil scitur* – publié de son vivant par Sanchez: le *Carmen de cometa anni M.D.LXXVII* (Lyon, 1578). Ce dernier ouvrage a fait l'objet d'un oubli immérité de part des interprètes de Sanchez, qui le considèrent habituellement comme un complément marginal à la critique générale développée dans le *Quod nihil scitur*, portant spécifiquement sur l'astrologie et les

pronostics 'cométaires'. Bref, on a généralement négligé le contenu positif du *Carmen de cometa*, où l'image sanchezienne de la nature et du cosmos se trouve exposée. Or, cette œuvre est d'autant plus importante que sa composition rapide et sa publication – entre la fin de 1577 et le début de 1578, peu de temps après l'apparition de la fameuse comète, et après la publication du pronostic astrologique de Francesco Giuntini<sup>1</sup> qui l'a motivé – s'inscrivent dans la période plus longue (entre 1574 et 1581) consacrée à la première rédaction et à la publication finale du *Quod nihil scitur*. Voilà pourquoi nous pensons que la compréhension totale de la conception sanchezienne de la nature et de la connaissance que l'homme peut en avoir, suppose l'analyse du *Carmen de cometa* dans des termes semblables et de manière étroitement liée au *Quod nihil scitur*.

Il y a en revanche un point sur lequel les critiques s'accordent: celui du mépris de Sanchez à l'égard du débat théologico-religieux contemporain, et l'absence de cette problématique dans son œuvre. Ainsi, contrairement à Erasme, à Gianfrancesco Pico, à Agrippa de Nettesheim et à Montaigne lui-même, le scepticisme de Sanchez serait sans lien avec la crise religieuse du xvi<sup>e</sup> siècle et la problématique provoquée par la Réforme.<sup>2</sup> Deux raisons sont invoquées pour expliquer cette donnée: la première, et la plus fréquemment invoquée, soutient que Sanchez, né dans une famille de 'nouveaux chrétiens' émigrée à Bordeaux depuis la péninsule ibérique pour échapper à l'intolérance religieuse et à une possible persécution inquisitoriale, aurait été un chrétien sincère, si bien qu'un doute persiste – dû au manque de documentation à cet égard – sur la question de savoir si son christianisme était, pour une bonne part, de façade, afin de s'adapter aux contraintes d'une ville catholique intransigeante comme Toulouse.<sup>3</sup> José Faur a toutefois formulé récemment l'hypothèse que le christianisme tiède de Sanchez dissimulerait le fait que, dans son for intérieur, «il ne croyait pas au Christianisme»: en effet, divers passages et expressions de son œuvre, notamment dans le *Quod nihil scitur*, laisseraient transparaître des vestiges, au moins implicites, d'une adhésion permanente au judaïsme, allant donc au-delà du scepticisme religieux fréquemment associé à l'expérience 'marrane'.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> F. IUNCTINI, *Discours sur ce que menace devoir advenir la comete, apparüe à Lyon le 12 de ce mois de Novembre 1577, laquelle se voit encores à present*, Paris, 1577.

<sup>2</sup> Voir R. H. POPKIN, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, revised and expanded edition, Oxford, Oxford UP, 2003, p. 43.

<sup>3</sup> Voir Joaquim de Carvalho dans l'introduction à son édition de F. SANCHES, *Opera philosophica*, Coimbra, 1955, pp. VIII-XII.

<sup>4</sup> Voir J. FAUR, *Francisco Sanchez and the Quest for a New Rationality*, dans *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*, Albany N. Y., State University of New York Press, 1992, pp. 87-109; cfr. p. 91: «His intellectual orientation and ideology were distinctly not Christian. This would appear to indicate that deep within, Sanchez did not believe in Christianity».

Même en admettant que Faur n'est ni équitable, ni prudent, dans la valorisation des faibles indices que Sanchez a laissés dans son œuvre, force est de lui attribuer le mérite d'avoir posé un problème important. Si le manque de connaissance où l'on se trouve par rapport à la personnalité du dédicataire du *Carmen de cometa* et du *Quod nihil scitur* – il s'agit du même personnage appelé successivement Diego, puis Jacobo, de Castro – ne permet pas d'affirmer, comme Faur, qu'il s'agit d'un converti «openly returned to the religion of their forefathers»,<sup>1</sup> et que, par suite, les termes de la dédicace du *Quod nihil scitur* où Sanchez exprime son désir de «s'avancer dans la bataille, rangé sous tes enseignes»,<sup>2</sup> ne font pas nécessairement allusion à une bataille pour la cause juive,<sup>3</sup> il n'en reste pas moins que, dans le *Quod nihil scitur* et dans d'autres ouvrages, on trouve des passages où Sanchez montre, fût-ce discrètement, une sympathie envers le judaïsme et son histoire, par contraste avec d'autres textes relatifs au christianisme, où la grandiloquence des propos pourrait bien cacher une subtile ironie péjorative. Et cela ne tient pas, comme le veut Faur,<sup>4</sup> au fait que le *Quod nihil scitur* est riche de références et de citations des Écritures hébraïques – qui sont d'ailleurs aussi bien chrétiennes – et qu'il s'abstiendrait de toute citation du Nouveau Testament, à l'exception de deux références marginales.

Indépendamment du fait que l'une de ces références marginales (Actes, 1; en réalité 2, 1-3) se rapporte à la descente de l'esprit divin sous forme de langues de feu sur les apôtres, ce qui est allégué comme équivalent aux manifestations de Dieu à Moïse et à Israël sous la forme, respectivement, du buisson ardent (Exode, 3) et d'une colonne de feu (Exode, 14),<sup>5</sup> nous avons nous-même identifié – sans que pour autant notre lecture soit guidée par cet objectif – la citation tacite d'une déclaration solennelle du Christ dans les Évangiles: «multi sunt vocati, pauci vero electi» (Mathieu 20,16; 22,14; QNS, ligne 335). Il reste que Sanchez s'exprime régulièrement en termes clairement élogieux à l'égard du peuple d'Israël et de son prophète Moïse: ce dernier est toujours nommé 'divinus' (QNS, ligne 139) ou 'divinus legislator' (QNS, ligne 969),<sup>6</sup> ou 'fidèle serviteur' (QNS, ligne 1085), et Israël est déclaré

<sup>1</sup> J. FAUR, *Francisco Sanchez and the Quest for a New Rationality*, cit., p. 93.

<sup>2</sup> Voir F. SANCHEZ, *Il n'est science de rien (Qvod nihil scitur)*, édition critique latin-français, texte établi et traduit par Andrée Comparot, Paris, Klincksieck, 1984. Nos citations de cet ouvrage (mentionné comme QNS) suivront cette édition.

<sup>3</sup> Emmanuel Naya interprète, lui, cette disposition militaire de Sanchez comme celle d'un 'soldat du Christ' ou 'soldat chrétien'. Voir E. NAYA, *Quod Nihil Scitur: la parole mise en doute, «Libertinage et Philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle»*, VII, 2003, pp. 27-43 (38); IDEM, *Francisco Sanchez: le médecin et le scepticisme expérimental*, dans *Esculape et Dionysos. Mélanges en l'honneur de Jean Céard*, Genève, Droz, 2008, pp. 111-129 (115).

<sup>4</sup> J. FAUR, *Francisco Sanchez and the Quest for a New Rationality*, cit., p. 94 sg.

<sup>5</sup> QNS, lignes 1085-1088 (*Opera philosophica*, p. 27).

<sup>6</sup> Cette dénomination s'élargit dans une affirmation réitérée de la divinité du récit mo-



– avec une apparente revendication – ‘peuple élu’ (QNS, ligne 1086) – conduit par Dieu à travers le désert.

Plus tard, dans un écrit (dont la date reste indéterminée) intitulé *De divinatione per somnum, ad Aristotelem*, et qui s’achève sur une proclamation ouverte de foi chrétienne («Laus Deo virginique Mariae»), Sanchez revendiquera – comme d’ailleurs nombre de chrétiens, mais avec une ambiguïté calculée – l’ancienneté d’Israël et sa sagesse supérieures comparées à celles des peuples gentils. Moïse est ‘antiquissimus’ et son livre, une ‘sacra pagina’, et les Hébreux sont «plus anciens que ceux-là [Homère, Hésiode et d’autres auteurs grecs]». <sup>1</sup> Dans ce même passage, Sanchez déclare que «la page sacrée interdit de consulter les devins et les magiciens», référence qui semblerait renvoyer à Lévitique 19, 26. <sup>2</sup> Et à la croyance en la vérité de la prophétie dans l’antiquité païenne, il oppose ‘notre’ propre croyance elle-même: «Constat inter nos de veritate Prophetarum», <sup>3</sup> ce qui est très probablement une déclaration volontairement ambiguë, qui pourrait être entendue dans un sens chrétien, puisque le christianisme assume la prophétie vétérotestamentaire, mais aussi (par un lecteur plus avisé et mieux renseigné), dans un sens juif, et comme une identification tacite de Sanchez avec le peuple d’Israël.

Mais dans le *De divinatione per somnum*, Sanchez affirme aussi que la «lumière de l’Evangile a dissipé les ténèbres», <sup>4</sup> ce qui, écrit-il, n’a pas empêché un auteur chrétien comme Cardan d’accepter, de manière impie, que la sibylle ait «pu prévoir, par l’influence de l’astre de Vénus, la naissance de notre Sauveur mille ans à l’avance». <sup>5</sup> Ce faisant, il a rompu avec «les fondements de notre religion, de telle sorte que toi [Cardan], qui es chrétien, tu soumets notre Sauveur, Seigneur des cieux, de la terre et de l’enfer, aux astres. Voilà où conduit la vaine opinion de la science [de la divination]». <sup>6</sup> Si Sanchez reconnaît ici sincèrement la vérité du christianisme, il n’est pas possible de lui attribuer une revendication tacite du judaïsme, ou alors on est obligé de penser qu’il place la culture chrétienne devant sa propre responsabilité (face à la nette condamnation de la divination et de l’astrologie par la loi de Moïse) pour avoir permis les superstitions païennes, avec une conception

saïque de la Création. Cfr. QNS, lignes 969-971: «divinus legislator Moses, divinam hystoriam suam divino afflatus spiritu divine a mundi creatione orditur» (*Opera philosophica*, p. 25).

<sup>1</sup> F. SANCHES, *De divinatione per somnum, ad Aristotelem*, dans *Opera philosophica*, p. 92.

<sup>2</sup> *Ibidem*. On pourrait se demander (à la lumière de la connaissance de Maïmonide par Sanchez, sur qui l’on revient plus bas) s’il n’y a pas aussi une référence à l’interdit sur la divination et l’astrologie rappelé par Maïmonide au livre premier de la *Mishné Torah*. Cfr. MAÏMONIDE, *Le livre de la connaissance*, traduit de l’hébreu et annoté par V. Nikiprowetzky et A. Zaoui, Paris, PUF, 1961, p. 331 sg. Cet ouvrage semble avoir circulé parmi les milieux convertis.

<sup>3</sup> F. SANCHES, *De divinatione per somnum, ad Aristotelem*, dans *Opera philosophica*, p. 92.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 103, c’est nous qui soulignons.

<sup>6</sup> *Ibidem*; c’est toujours nous qui soulignons.



erronée de la 'science' ou du savoir légitime, puisqu'un statut de scientificité serait reconnu à l'astrologie et à la divination — une problématique qui rejoint celle développée dans le *Carmen de cometa*.

Une deuxième possibilité de lecture du passage en question du *De divinatione per somnum*, suggérerait une certaine ironie voulue dans l'expression 'notre Sauveur': quoi de plus ridicule, ou de scandaleux, devrait-on penser, que d'assujettir le sauveur de l'humanité à l'influence des astres? Sanchez ne cesse de l'affirmer: «quo quid ineptius excogitari potest? Est hoc scandalum Christianis, derisio gentilibus».<sup>1</sup> Cette ironie — à s'en tenir à la grille de lecture crypto-juive — pourrait également être perçue dans la reconnaissance de la vérité des Evangiles formulée ensuite, ainsi que dans l'assujettissement de la raison humaine à la foi révélée qui en est la conséquence:

Mais nous, à qui la lumière de la vérité a été donnée par les Evangiles de notre Seigneur Jésus-Christ, nous reconnaissons qu'il existe des bons et des mauvais démons, tels que la sainte Ecriture les décrit, existence qui n'est attestée par aucune lumière de la raison, laquelle, ici comme dans le cas des autres miracles de la nature, reste plongée dans une obscurité totale. Mais nous croyons cela vaincus par la seule foi, en soumettant notre intellect à l'obéissance qui lui est due, comme saint Paul le dit.<sup>2</sup>

Nous reconnaissons volontiers que l'interprétation de ce genre de textes, écrits probablement en conformité avec le double langage du classique 'art d'écrire', est difficile et rarement concluante. Aussi bien pourrait-on avancer une troisième ligne de lecture, ligne moyenne selon laquelle Sanchez marcherait simultanément en suivant les deux voies. Comme tant d'autres convertis, il pourrait avoir accepté le christianisme extérieurement, et même avec une certaine reconnaissance intérieure, sans pour autant renoncer, ni à ses origines, ni à ses liens avec le judaïsme.<sup>3</sup> Sanchez pourrait avoir atteint un plus ou moins grand scepticisme religieux, partagé par nombre de nouveaux chrétiens, tout en conservant intacte son adhésion à la 'nation'

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 107: «At nos quibus illuxit veritas per Evangelium Domini nostri Iesu Christi, et fatemur bonos et malos daemones esse, ut tales agnoscimus quales sacra scriptura depingit, idque nullo rationis lumine, quae in hoc ut et in aliis naturae miraculis caligat omnino, sed sola fide victi, captivantes intellectum ad illius obsequium, ut ait divus Paulus». La référence appartient au célèbre passage de 2 Corinthiens 10, 5: «in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi», passage traditionnellement allégué par les théologiens contre la prétention à l'autonomie de la philosophie, mais aussi par les philosophes (des tenants de l'aristotélisme 'radical' d'inspiration plus ou moins averroïste jusqu'à des sceptiques comme Montaigne ou Charron) dans leurs 'protestations' de sincère soumission à la foi pour ce qui déborde le domaine limité de la philosophie.

<sup>3</sup> Ainsi, en présentant, dans le *De divinatione per somnum*, ad Aristotelem (*Opera philosophica*, p. 95), la divination comme procédant d'une révélation divine, Sanchez affirme qu'elle est établie «en notre religion [...] comme il apparaît dans les exemples allégués de la Sainte Ecriture et par tant d'autres, aussi bien de l'ancienne que de la nouvelle loi».

juive en tant que communauté de culture et de coutume, plutôt qu'avec une foi sincère.<sup>1</sup> Il aurait adopté cette position d'indifférentisme religieux, compatible avec une solidarité envers sa nation ancestrale, à partir de son expérience philosophique marquée (comme nous le croyons) par la critique de l'aristotélisme scolastique, par la philosophie de la Renaissance italienne de la nature, et peut-être aussi par la philosophie rationaliste de Maïmonide. Or, ces deux dernières lignes de lecture ne sont pas incompatibles, et peuvent être parfaitement articulées l'une avec l'autre, dans la mesure où la distinction maïmonidienne entre la philosophie et la loi est aussi présente dans la philosophie italienne de la nature, notamment dans l'averroïsme, qui attribue à la religion une fonction pédagogique et politique destinée à gouverner la masse. Dans sa propre expérience de nouveau chrétien témoin des disputes et des guerres de religion dans l'Europe chrétienne du XVI<sup>e</sup> siècle, Sanchez aurait pu parfaitement parvenir à la conception du caractère foncièrement politique et externe de la religion, en tant que culte public et obligation du sujet ou du citoyen, indépendamment du fond subjectif et insondable de la croyance personnelle. A cette conception fondamentalement politique du fait religieux, qui condamne toute innovation religieuse pouvant déboucher sur une révolte contre le pouvoir légitime établi, il faut associer très probablement deux avertissements lancés par Sanchez vers la fin de son *Carmen de cometa*, lorsqu'il remplace le pronostic astrologique habituel dans ce genre d'écrits par des expressions de crainte: «Crains, hautes Belgique, les châtimens bien mérités du roi; [...] crains néanmoins davantage de changer le culte des Dieux».<sup>2</sup>

D'après cette grille de lecture, la position de Sanchez à l'égard du problème religieux de son temps serait semblable à celle de Montaigne, qui,

<sup>1</sup> En ce sens, l'expérience et la position de Sanchez pourraient être assimilées à celles d'un autre nouveau chrétien, le Docteur Juan de Prado, ami de Spinoza et, en l'occurrence, retourné à la communauté juive reconstituée d'Amsterdam. Comme Yirmiyahu Yovel l'a souligné, dans son conflit avec les autorités religieuses de la communauté, ainsi que dans sa volonté de rester dans la communauté sans suivre la loi de Moïse, Prado représentait «un judaïsme non religieux»: «son cas préfigure, peut-être plus exemplairement que celui de Spinoza, le problème d'une sécularité juive» (Y. YOVEL, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, pp. 98-101). Dans un milieu chrétien, Sanchez pouvait prétendre conserver une partie de ses racines dans une cohabitation plus ou moins étroite avec la religion chrétienne du milieu ultra-orthodoxe toulousain où il vivait. Sur Juan de Prado, voir l'étude classique de I. REVAH, *Spinoza et le Dr Juan de Prado*, Paris-La Haye, Mouton, 1959 (repris dans *Des marranes à Spinoza*, textes réunis par H. Méchoulan, P.-F. Moreau et C. L. Wilke, Paris, Vrin, 1995).

<sup>2</sup> F. SANCHES, *Carmen de cometa*, vers 922 et 924, dans *Opera philosophica*, p. 145. Cfr. J. IRIARTE, *La canción del cometa de 1577. Un médico renaciente, Francisco Sanchez, en lucha con la astrología*, édition de Juan de Churrua, Bilbao, Univ. de Deusto, 1996. Cette édition comprend le texte latin accompagné d'une traduction espagnole et d'un long commentaire sur le débat contemporain sur cette comète et sur d'autres nouveautés célestes contemporaines. Pour les vers cités, voir pp. 210 et 213.

concevant la religion foncièrement comme un fait de 'coustume', c'est-à-dire, de 'loi' ou d'ordonnancement d'une collectivité, craint plus que toute autre chose l'innovation dans ce domaine.<sup>1</sup>

L'apport le plus intéressant du travail de Faur nous paraît être la découverte, dans le *Quod nihil scitur*, d'une référence tacite très importante à une doctrine décisive de Maïmonide dans son *Guide des égarés* (également présente dans son *Le livre de la connaissance*). Pour étayer son affirmation qu'il est impossible de connaître Dieu, Sanchez renvoie, via des indications marginales, à Exode 33 et à Romain 1. Toutefois, bien que l'épître paulinienne déclare que nous connaissons Dieu invisible à travers sa Création (1, 20), c'est le passage vétéro-testamentaire que Sanchez cite en premier: «Deum autem quis perfecte novit? Non videbit me homo et vivet. Proinde solum licuit Moysi videre eum per posteriora, id est, per opera sua».<sup>2</sup> Il est très probable que Sanchez pense ici à Maïmonide (et souhaite que son lecteur fasse de même) et à son exégèse de ce passage biblique dans les termes d'une théologie négative et de la possibilité humaine d'une connaissance de Dieu uniquement par ses œuvres (*posteriora*, le 'dos' de Dieu).<sup>3</sup> Or, si ce rapport avec Maïmonide évoque bien les racines culturelles juives auxquelles Sanchez est resté attaché,<sup>4</sup> il n'est pas obligatoire de trouver là un indice de sa foi mosaïque. Il peut fort bien s'agir d'un énoncé de nature strictement philosophique, comme chez Giordano Bruno (qui, contrairement à Bodin, n'adhère en rien à la religion juive) lorsqu'il fait appel, selon nous, à cette exégèse maïmonidienne dans le *De la causa* (1584), où il dit que, de Dieu «non possiamo conoscer nulla, se non per modo [...] di spalli o posteriori come dicono i Talmutisti»,<sup>5</sup> et dans *De gli eroici furori* (1585), où il affirme que Dieu laisse «veder al meno le sue spalli, che è il farsi conoscere mediante le cose posteriori, et effetti».<sup>6</sup> Nous mentionnons ce parallélisme entre Sanchez et Bruno (qui se sont d'ailleurs rencontrés, entre 1579 et 1581, à Toulouse, où Sanchez a offert à Bruno un exemplaire du *Quod nihil scitur*

<sup>1</sup> Cfr. M. DE MONTAIGNE, *Essais*, I, 23: «De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe», édition de P. Villey, Paris, PUF, 1965, p. 119.

<sup>2</sup> QNS, lignes 638-640. Cfr. Exode, 33, 20-23; J. FAUR, *Francisco Sanchez and the Quest for a New Rationality*, cit., p. 95.

<sup>3</sup> Cfr. MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, traduction de S. Munk, nouvelle édition, Paris, Franck, 1981, livre I, chapitres 21, 38 et notamment 54; *Le livre de la connaissance*, cit., I, § X, p. 32 sg.

<sup>4</sup> Voir aussi la coïncidence des recommandations diététiques que notre auteur donne à la fin de son traité *De longitudine et brevitate vitae* (*Opera philosophica*, cit., p. 82) avec les principes de diététique établis par Maïmonide dans son *Mishné Torah* (cfr. *Livre de la connaissance*, cit., p. 129 sg.). Mais il faudrait explorer dans quelle mesure ces prescriptions apparaissent aussi dans des ouvrages médicaux d'auteurs tout simplement chrétiens. Nous remercions Jordi Bayod le fait d'avoir attiré notre attention sur cet aspect.

<sup>5</sup> *Causa*, BOEUC III 105-107.

<sup>6</sup> *Furori*, BOEUC VII 331.

accompagné d'une dédicace obséquieuse),<sup>1</sup> pour montrer une certaine affinité philosophique, indépendante de la question du scepticisme.

Le *Quod nihil scitur* a été publié en 1581, alors que Sanchez n'avait pas encore obtenu une chaire à l'Université de Toulouse. Si Bruno a occupé un poste de professeur en philosophie pendant les deux ans de son séjour dans cette ville, Sanchez a dû, lui, attendre 1585 pour y obtenir une chaire. Un certain ressentiment transparaît dans cet ouvrage qui, d'après la dédicace, aurait été achevé sept ans auparavant, soit en 1574 (année où Sanchez avait déjà échoué à obtenir un poste de professeur en médecine à l'Université de Montpellier), tandis que son Avertissement au lecteur date de 1576.<sup>2</sup>

Le *Quod nihil scitur* développe une analyse critique de la possibilité humaine de connaissance, notamment de la possibilité de construire la *scientia*, entendue comme connaissance parfaite ou nécessairement vraie. Sanchez y évalue la possibilité de la science comme *episteme*, conformément au modèle établi par Aristote dans les *Analytica posteriora*, et en accord avec la manière dont cette science été élaborée et transmise dans la tradition aristotélico-scholastique, alors encore dominante dans les universités européennes. Il s'agit, comme Sanchez le rappelle à chaque instant, d'une connaissance *d'universaux, d'essences*, formulée à travers l'instrument de la dialectique sous forme de syllogismes démonstratifs, qui donneraient accès à la réalité de façon nécessaire. Or, Sanchez réfute la possibilité d'atteindre une telle connaissance, examen critique qu'il conduit en analysant deux définitions aristotéliennes du terme science («Habitús per demonstrationem acquisitus»,<sup>3</sup> et «Rem per causas cognoscere»),<sup>4</sup> confrontées à une troisième définition («Scientia est rei perfecta cognitio»),<sup>5</sup> que Sanchez présente comme étant la sienne et comme cohérente avec ladite tradition. L'analyse critique de ces définitions, et par suite de la possibilité de la science comme connaissance nécessaire de la véritable nature des objets extérieurs est toujours accompagnée d'une critique du langage et de la logique aristotélico-scholastique qui en sont les instruments.

Il n'est pas possible d'étudier en profondeur cette critique de la possibilité

<sup>1</sup> Voir A. NOWICKI, *Un autografo inedito di Giordano Bruno in Polonia*, dans *Giordano Bruno nella patria di Copernico*, Wrocław, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1972, pp. 262-268; *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria*, Roma, Biblioteca Casanatense, 7 giugno-30 settembre 2000, Firenze, Olschki («Biblioteca di Bibliografia Italiana», CLXIV), 2000, pp. 80 sg.

<sup>2</sup> E. Naya a également insisté sur les «circonstances personnelles» qui sont à l'origine de la publication du QNS. Voir E. NAYA, *Francisco Sanchez: le médecin et le scepticisme expérimental*, cit., p. 113 sg.

<sup>3</sup> QNS, ligne 80; réfutation aux lignes 81-358.

<sup>4</sup> QNS, ligne 429; réfutation aux 429-522.

<sup>5</sup> QNS, ligne 523; la réfutation occupe tout le reste de l'ouvrage. Sanchez réfute aussi succinctement la conception platonicienne de la science en tant que réminiscence; lignes 372-428.

de la science, qui, du reste, est aujourd'hui relativement bien connue pour avoir attiré presque toujours l'attention des spécialistes.<sup>1</sup> Je me bornerai à relever que la critique de Sanchez est conduite selon deux axes.

Le premier est l'adoption du principe fondamental de la critique nominaliste dont Occam a posé les jalons – il n'existe pas d'universaux, mais seulement des individus particuliers<sup>2</sup> –, principe qui, néanmoins, chez Sanchez, s'accompagne de la méfiance envers le langage, dont l'efficacité dans la description de la nature des choses est mise en doute,<sup>3</sup> et, par conséquent aussi, de la méfiance envers la dialectique en tant qu'instrument de construction et d'exposition de la science.<sup>4</sup> Par où Sanchez s'éloigne du nominalisme médiéval en reprenant à son compte nombre de conclusions et de résultats de la critique humaniste de la dialectique, notamment de la *logica modernorum*.<sup>5</sup> Quoique Sanchez se montre discret s'agissant des autorités et des ouvrages utilisés par lui en la matière, il est fort probable que l'une de ses sources fondamentales est Juan Vivès (comme l'a souligné Elaine Limbrick dans son introduction à l'édition anglaise du *Quod nihil scitur*), avec son *In*

<sup>1</sup> Outre l'étude classique de Popkin (*The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, cit., pp. 38-43), voir la longue Introduction d'Elaine Limbrick dans F. SANCHES, *That Nothing Is Known (Quod nihil scitur)*, Introduction, notes and bibliography by Elaine Limbrick; Latin text established, annotated and translated by Douglas F. S. Thomson, Cambridge, Cambridge UP, 1988. Voir aussi les études récentes de B. BESNIER, *Sanchez à demi endormi*, dans *Le scepticisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, sous la direction de P.-F. Moreau, tome II, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 102-120, et de G. PAGANINI, *Montaigne, Sanchez et la connaissance par phénomènes. Les usages modernes d'un paradigme ancien*, dans *Montaigne: Scepticisme, métaphysique, théologie*, sous la direction de V. Carraud et J.-L. Marion, Paris, PUF, 2004, pp. 107-135 (étude reprise, avec des modifications, dans *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*, Paris, Vrin, 2008, pp. 15-60).

<sup>2</sup> QNS, lignes 747-750: «De individuis autem fateris nullam esse scientiam, quia infinita sunt. At species nil sunt, aut saltem imaginatio quaedam: sola individua sunt, sola haec percipiuntur, de his solum habenda scientia est»; ligne 773: «Ego contra contendo universale falsum omnino esse».

<sup>3</sup> QNS, lignes 60 sgg.; lignes 864-871: «puto nullam legitimam synceramque nobis superesse linguam. Nulla ergo vocibus rerum naturas explicando facultas, praeter eam quam ab arbitrio imponentis habent. [...] Quis enim rerum naturas novit, ut secundum eas nomina illis imponat? Aut quae nominibus cum rebus est communitas?».

<sup>4</sup> La critique de la dialectique et de la démonstration par syllogisme traverse tout l'ouvrage. Voir, au début du QNS, lignes 144-191. Elle atteint cependant un sommet vers la fin de l'ouvrage, lignes 1971-2020, où Aristote est accusé d'avoir perverti l'édifice et la pratique du savoir avec son art dialectique, qui est nommé 'une autre Circe' (ligne 2006) transformant en ânes ceux qui la cultivent. Pour un rapprochement intéressant avec la critique cartésienne de la dialectique, voir G. PAGANINI, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, cit., p. 317 sg.

<sup>5</sup> QNS, lignes 106-110: «In infinitas hinc trahuntur nugas. Amplius adhuc verborum verba confingentes, omnino se, miseros audientes in profundum ineptumque Chaos provolvunt. His tota plena Aristotelis Logica, multoque magis quas post eum conscripsere recentiores, dialecticae».

*Pseudodialecticos*, ou son *De causis corruptarum artium*, sinon avec les deux.<sup>1</sup> Il y a là certainement un point qui mériterait d'être approfondi.

Le second axe de la critique de Sanchez touchant la possibilité de la science au sens fort de la tradition aristotélicienne, est le scepticisme ancien récupéré à la Renaissance, lequel – on ne doit pas l'oublier – présupposait comme valable cette conception de la science et se livrait à une critique de sa possibilité ou à la démonstration de son impossibilité. Il me semble qu'une lecture attentive du *Quod nihil scitur* mène à la conclusion que le scepticisme ancien que Sanchez connaît et applique est foncièrement la variante d'Arcésilas et de Carnéade, qu'il connaît grâce à Cicéron, et tout spécialement à travers la *Vita Pyrrhonis* de Diogène Laërce. Contre l'opinion de Joaquim de Carvalho, pour qui non seulement la connaissance et l'utilisation par Sanchez du scepticisme pyrrhonien et de l'œuvre de Sextus Empiricus ne fait pas de doute, mais qui affirme même à maintes reprises qu'il s'inspire de Henri Estienne, dont il imiterait la dédicace à sa traduction des *Hypotyposes* (affirmation que Carvalho n'étaye sur aucun texte),<sup>2</sup> nous pensons, avec Besnier et Paganini,<sup>3</sup> que Sanchez est foncièrement étranger au pyrrhonisme, et qu'il ignore Sextus Empiricus. Sanchez fait seulement référence aux deux courants sceptiques anciens, sans établir aucune différence entre eux,<sup>4</sup> ce qui serait inacceptable pour un pyrrhonien, et qui, bien entendu, est expressément exclu par Sextus Empiricus, pour qui l'*akatalepsia* académicienne n'est qu'un dogmatisme négatif. De plus, dans un passage important, Sanchez paraît exclure l'attitude pyrrhonienne de recherche permanente liée à la suspension du jugement: «Saltem hoc libere proferam, me nihil scire, ne tu in vanum labores veritatem inquirendo, sperans eam aliquando aperte tenere posse».<sup>5</sup> Il suffit à cet égard de prendre en compte

<sup>1</sup> Voir F. SANCHES, *That Nothing Is Known (Quod nihil scitur)*, cit., pp. 28-36 et *ad indicem*. En ce sens, l'étude de J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1990 (sur Sanchez pp. 28-33) n'apporte aucune nouveauté.

<sup>2</sup> Voir son Introduction à FRANCISCO SANCHES, *Opera philosophica*, cit., p. LVII. Pour la préface de Henri Estienne à sa traduction en 1562 des *Hypotyposes* de Sextus, cf. E. NAYA, *Traduire les Hypotyposes Pyrrhoniennes: Henri Estienne entre la fièvre quarte et la folie chrétienne*, dans *Le scepticisme au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, cit., pp. 48-101.

<sup>3</sup> Cf. B. BESNIER, *Sanchez à demi endormi*, cit., pp. 105 sq.; G. PAGANINI, *Montaigne, Sanchez et la connaissance par phénomènes*, cit., pp. 111 sg.; voir aussi du même auteur *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, cit.

<sup>4</sup> QNS, lignes 213-216. Les deux courants coïncident, d'après Sanchez, dans la conclusion négative. Cfr. ligne 334 en marge: «omnia incomprehensibilia dicebant Academici, Pyrrhonic, Xenophanes; vide Laert. lib. 9».

<sup>5</sup> *Ibidem*, lignes 221-223. E. Naya a soutenu encore récemment la thèse d'un Sanchez pyrrhonien, qui a connu la traduction des *Hypotyposes* d'Estienne. Naya fait quelques rapprochements entre l'avertissement de Sanchez au lecteur et la préface d'Estienne, et soutient



le constant *ritornello* de l'ouvrage: «nihil scitur», «nil sciri», «sufficiat nunc nosse, nos nil plane nosse» (ligne 1095), «nil omnino scio. Neque tu» (ligne 1116). Sanchez croit avoir démontré (et s'il a échoué à le faire, il dit que cela conforte sa démonstration) que la science ou la connaissance – entendue comme la connaissance (parfaite) de la nature intime et essentielle des choses – dépasse la capacité naturelle du sujet humain.

Cette conclusion sceptique sera une constante chez Sanchez, comme le prouve le reste de son œuvre. Ainsi, la lettre au mathématicien jésuite Christophe Clavius, écrite, selon toute vraisemblance, pas avant 1589<sup>1</sup> sous le pseudonyme significatif de 'Carneades', montre, touchant quelques questions relatives à la géométrie, «une continuité de pensée avec les écrits précédents de Sanchez». <sup>2</sup> Il en va de même dans le *De divinatione per somnum*, ad

qu'«il se peut que Sanchez ne se soit pas réellement servi des ouvrages qu'il allègue [Diogène Laërce, Cicéron, Galien]. L'édition d'Estienne lui fournissait en appendice la *Vie de Pyrrhon* tout comme le *De optimo docendi genere*. [...] Quoi qu'il en soit, on ne peut qu'aboutir à cette conclusion: notre auteur met en avant les sources sceptiques qui ont le moins de retombées directes sur son propos et passe sous silence les plus importantes, comme s'il cherchait, toujours dans un souci d'effet de sourdine, à cacher la forêt par quelques arbres. C'est bien cette impression qu'il donne: avoir recours à Sextus sans jamais le mentionner en dissimulant sa présence par les 'à-côtés' de l'édition d'Estienne. Sextus Empiricus est en effet la source sceptique primordiale de Sanchez», *Francisco Sanchez: le médecin et le scepticisme expérimental*, cit, p. 119. Selon Naya, donc, Sanchez se serait servi de l'ambiguïté et d'une stratégie de dissimulation, qu'on peut rapprocher de celle que nous avons constatée en différents domaines. Pour trancher valablement la question nous estimons toutefois qu'il faudrait des rapprochements textuels incontestables.

<sup>1</sup> La lettre n'est pas datée, mais nous acceptons la suggestion de son découvreur (Joaquín Iriarte) pour qui elle n'est pas antérieure à 1589, à la fois parce qu'elle contient une référence à la récente (*nuper*) réforme du calendrier (promulguée en 1582), et parce que Sanchez semble utiliser la deuxième édition (publiée en 1589) du commentaire de Clavius aux *Eléments* d'Euclide (*Euclidis Elementorum libri xv*, Romae, 1574). Voir J. IRIARTE, *Francisco Sanchez el Escéptico disfrazado de Carneades en discusión epistolar con Cristóbal Clavio*, «Gregorianum», XXI, 1940, pp. 413-451 (la lettre est reproduite aux pp. 422-443); voir, plus récemment, C. CLAVIUS, *Corrispondenza*, edizione critica a cura di U. Baldini e P. D. Napolitani, Università di Pisa, Dipartimento di Matematica, Pisa preprint, vol. VI, lettre n° 336, pp. 185-194 (texte de la lettre), pp. 110-116 (notes): «Certamente non è anteriore al 1589». Popkin aurait par conséquent tort de voir en cette lettre un des premiers écrits de Sanchez, et en tout cas, antérieure au *Quod nihil scitur*. Cfr. *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, cit., p. 39.

<sup>2</sup> IRIARTE, *Francisco Sanchez el Escéptico disfrazado de Carneades en discusión epistolar con Cristóbal Clavio*, cit., p. 423 note; cfr. p. 443: «es un mismo Sánchez el que habla por el QNS y el disfraz de Carneades». D'après nous, cette lettre n'a pas l'importance qu'on lui a attribuée; les objections qu'elle oppose à Clavius à propos de la géométrie sont fondées sur une lecture sophistique d'un passage de la démonstration d'une proposition d'Euclide. Le reste est constitué de lieux communs relatifs au caractère abstrait des mathématiques (leurs concepts ne sont pas réels) et au risque d'effondrement d'une structure démonstrative rigoureusement déductive. S'agissant de l'astronomie, Sanchez reprend le thème du caractère purement instrumental ou fictif (sans prétention à la réalité) des 'hypothèses' astronomiques (à savoir les excentriques, les épicycles, et même le mouvement de la terre), au moyen desquelles on peut

*Aristotelem* – sa date de composition, bien qu'incertaine, est probablement postérieure à sa nomination comme professeur de philosophie –, traité dont la préface exprime de manière dramatique que c'est seulement par obligation professionnelle qu'il a pu renoncer à sa décision de garder silence et de cultiver la philosophie de façon strictement privée, comme conséquence de sa position sceptique.<sup>1</sup>

Mais le ton théâtral avec lequel Sanchez présente sa recherche de cette science et la déception amère que marque sa conclusion "acataleptique", correspond certainement à une réalité: notre auteur fait bel et bien du théâtre, c'est-à-dire qu'il présente sous des traits dramatiques forcés une situation à laquelle il était déjà préparé. Nous voulons dire que la destruction de la science aristotélico-scholastique lui permet de présenter une modalité de connaissance plus faible, qui se veut uniquement comme une connaissance provisoire, toujours soumise à révision, de choses particulières à partir de l'expérience des sens et de son application à la raison. Il s'agit bien d'une connaissance modeste, à laquelle Sanchez était préparé tant par sa familiarité avec la philosophie italienne de la nature, fortement critique envers l'aristotélisme, que par sa formation et sa pratique médicales. Comme les spécialistes l'ont noté à plusieurs reprises, le *Quod nihil scitur* devient parfois l'expression de cette alternative, dont l'exposition détaillée était réservée par Sanchez à des ouvrages devant être publiés ultérieurement (intitulés respectivement *Examen rerum* et *De modo sciendi*), mais dont rien ne nous est parvenu. Ce type de savoir, nous l'avons dit, est basé sur «les deux moyens de connaître la vérité [que] les malheureux humains possèdent», qui ne sont que l'*experimentum* et l'*iudicium*, «aucun des deux ne pouvant exister correctement sans l'autre». En dépit de toutes ses limitations, de ses insuffisances, et même de ses erreurs (que Sanchez met en évidence dans son examen critique de la sensation), et bien que le jugement, basé nécessairement sur la sensation, «ne porte jamais que sur l'aspect extérieur des choses, [...] mais la nature de ces réalités, il ne la saisit que par conjecture, et n'atteint pas la réalité en elle-même», sens et jugement sont le seul moyen d'acquérir une connaissance (et non pas une *scientia*) de la nature.<sup>2</sup>

expliquer les mouvements célestes, bien que lesdites hypothèses ne soient que des «figmenta», et qu'elles puissent même être fausses (*ibidem*, p. 430). Sur l'argument voir maintenant M.-P. LERNER, A. PH. SEGONDS, *L'Ad lectorem du De revolutionibus de Nicolas Copernic*, «Galilaean», v, 2008, pp. 113-148 (134 sg). Le traité *De divinatione per somnum* reprend cette conception sceptique de l'astronomie. Voir *Opera philosophica*, cit., p. 103, lignes 37-40.

<sup>1</sup> *Opera philosophica*, cit., p. 91: «Decreveramus iamdiu potius silere, et mutam agere nobiscum Philosophiam, quam cum tot fatuis publice insanire [...] Quid enim aliud est scire nostrum, quam temeraria fiducia cum omnimoda ignorantia coniuncta?». Le traité *In librum Aristotelis Physiognomicon commentarius*, *Opera philosophica*, p. 90, répète: «Ignoramus enim rerum naturas et proprias vires».

<sup>2</sup> QNS, lignes 2087-2100. Cfr. la conclusion de l'ouvrage, lignes 2322-2324: «Interim nos ad



Pour conclure, je voudrais faire une référence sommaire à quelques composantes essentielles de l'image de la nature que l'on entrevoit dans l'œuvre de Sanchez, au-delà de sa critique sceptique du modèle de la science reçu de la tradition. Ces composantes et l'image centrale de la nature où elles s'insèrent sont considérées par notre auteur comme le résultat d'une observation attentive de la nature et d'une inférence rationnelle à partir de cette dernière. Nous croyons qu'elles se conforment à un paradigme proche de celui de la philosophie italienne de la nature à la même époque : paradigme du reste compatible et cohérent avec les résultats de la pratique médicale de Sanchez, et avec sa propre insertion dans la tradition hippocratique et galénique.

Dans son importante étude sur Telesio, Martin Mulsow signale que Sanchez ne fait aucune référence aux multiples encouragements qu'il avait reçu de Telesio.<sup>1</sup> Cette influence avait déjà été notée auparavant par Joaquim de Carvalho.<sup>2</sup> Néanmoins, ni l'un, ni l'autre ne se sont souciés de signaler des passages parallèles chez les deux auteurs. Certes, le programme de Sanchez – radicalement opposé à la tradition scolastique accusée de produire des mondes fictifs, fortement critique à l'égard des disciplines mathématiques, et orienté vers la recherche de la nature à partir des choses elles-mêmes – évoque le programme anti-métaphysique de Telesio qui prétend connaître la nature *iuxta propria principia*. Nous trouvons chez tous les deux, face à la situation culturelle de l'époque, le désir d'une vie retirée et de la construction solitaire d'une doctrine philosophique. Telesio a pu réaliser cette aspiration grâce à sa situation économique aisée, à la différence de Sanchez, qui sera obligé d'exercer un métier et d'enseigner.<sup>3</sup> Mulsow signale également l'arrière-plan 'anti-intellectualiste' et 'sceptique' présent comme point de départ chez Telesio, et l'on pourrait se demander si Sanchez a pu rencontrer Telesio, ou du moins connaître le *De rerum natura iuxta propria principia*, à l'occasion de son séjour à Rome et en Italie au début des années 1570. De fait, l'opuscule *De longitudine et brevitate vitae, liber* exprime une théorie de l'âme qui présenterait une grande affinité – sinon une identité – avec celle

res examinandas accingentes, an aliquid sciatur, et quomodo, libello alio praeponemus: quo methodum sciendi, quantum fragilitas humana patitur, exponemus». Cette proposition épistémologique de Sanchez a été, en général, valorisée comme un précédent de ce qu'on appelle le 'scepticisme constructif' d'auteurs comme Mersenne et Gassendi. Voir R. POPKIN, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, cit., p. 41 sg. Pour une comparaison entre Sanchez et Bacon, voir M. A. GRANADA, *Bacon and Scepticism*, «Nouvelles de la République des Lettres», 2006-2, pp. 91-104; G. PAGANINI, *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991, pp. 41-44.

<sup>1</sup> M. MULSOW, *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, Tübingen, Niemeyer, 1998, p. 182.

<sup>2</sup> Voir *Opera philosophica*, cit., pp. LI-LII.

<sup>3</sup> *De divinatione per somnum, ad Aristotelem*, *Opera philosophica*, cit., p. 91, cité *supra*, note 1 p. 41.

exprimée par Telesio dès la deuxième édition de son ouvrage (1570) en réponse aux critiques reçues après la parution de la première édition. D'après Sanchez, outre l'âme sensitive – «naturelle et extraite de la matière, comme on dit» – «à l'homme, animal entre tous le plus noble, il a été concédé, en raison de son origine divine, une âme surnaturelle, qui, en sus des puissances des autres âmes [végétative et sensitive], a reçu en partage la raison et l'intellect. Tout comme, pour sa génération, cette âme, n'a rien reçu de la matière, de même, dans la corruption [du corps], elle n'a point de rapport avec la matière, mais elle reste en elle-même séparée et immortelle après la destruction du corps».<sup>1</sup>

Cela dit, nous n'osons pas soutenir formellement le rapport avec Telesio sur la question de l'âme, – il faudrait pour cela une étude plus approfondie –, d'autant plus que Sanchez renvoie à cet égard le lecteur à Aristote lui-même et à Galien. Mais il y a d'autres thèmes qui, par delà Telesio, lient Sanchez à la philosophie de la nature à la Renaissance en général.

Le premier thème est l'attribution de l'éternité à la nature (la dédicace du *Carmen de cometa* parle de l'«aeterna Natura»),<sup>2</sup> idée que le *Quod nihil scitur* déclare comme étant admise par quasiment tous les philosophes, contredite seulement par la révélation de la foi divine, à laquelle Sanchez déclare se soumettre sans hésiter.<sup>3</sup> Or, si l'on considère que le *Carmen de cometa* et le *Quod nihil scitur* s'achèvent sur la déclaration énigmatique selon laquelle «Quae docentur non plus habent virium quam ab eo qui docetur accipiunt» («Ce qui est objet d'enseignement n'a que la force que lui prête celui qui est enseigné») – comme si Sanchez réclamait à son lecteur un certain 'art de lire' l'ouvrage qui lui est communiqué –, on attribuera peut-être légitimement à Sanchez l'exercice d'un certain 'art d'écrire' entraînant une certaine ambiguïté dans l'expression et la possibilité d'une double lecture: l'une édifiante et orthodoxe, propre à la majorité attentive à la surface des mots; l'autre, au contraire, critique et subversive, propre à la minorité qui

<sup>1</sup> *De longitudine et brevitate vitae, liber*, dans *Opera philosophica*, cit., p. 54 sg.: «homini vero omnium animalium praestantissimo, supernaturalis Divina origine concessus est animus, qui supra reliquarum animarum virtutes, rationem intellectumque obtinuit. Hic quemadmodum in sui generatione a materia nil habuit sic cum materia in corruptione non communicat, sed separatus per se, et immortalis manet, post corporis destructionem». Le QNS (lignes 1685-1689) avait déclaré l'immortalité de cette âme comme étant un point de foi. Par ailleurs, dans le QNS (déclaration au lecteur, lignes 90-93) comme dans le *Carmen de cometa* (dédicace à D. de Castro; édition Iriarte, p. 140), Sanchez déclare ouvertement qu'il se tient dans les limites strictes de la philosophie et, par conséquent, de la nature.

<sup>2</sup> Edition Iriarte, p. 138. Cfr. *ibidem*, vers 173 («aeterna Natura»), 801 («Natura perennis»).

<sup>3</sup> QNS, lignes 963-973. Cfr. *Carmen de cometa*, dédicace, édition Iriarte, p. 140 sg.: «Monitum tamen te velim omnia quae hic diximus ut Philosophos dixisse, Naturam solum spectantes, quam tamen in omnibus Deo optimo maximo omnium conditori subiicimus».

lit de manière attentive et reposée.<sup>1</sup> Cette deuxième lecture – qui romprait avec l'interprétation générale de l'œuvre de Sanchez comme étrangère au problème religieux et aux débats qu'il alimente – n'est peut-être pas tout-à-fait à exclure. A l'appui de cette possibilité, on pourrait alléguer la déclaration contenue dans l'ouverture du *De divinatione per somnum*, selon laquelle «très souvent les savants, qui sont peu nombreux, se voient obligés de se taire, ou du moins d'acquiescer, de concéder et d'approuver avec les ignorants, qui sont infinis, car aucune force ne peut les obliger à penser la même chose».<sup>2</sup>

Alors que, sur toutes ces questions, les textes laissent entrevoir la possibilité d'une double lecture, la situation est moins ambiguë s'agissant d'autres composantes de l'idée de nature communes à Sanchez et à la philosophie italienne:

- l'attribution à la nature d'un mouvement incessant, mais avec un caractère *vicissitudinal* qui la conserve dans son identité immuable, comme chez Pomponazzi et Bruno: Sanchez cite d'ailleurs ici le même passage de l'Éclésiaste (1, 9) dont Bruno a fait son *motto*;<sup>3</sup>

- la critique de l'anthropocentrisme et de la considération que l'homme est le but de la nature;<sup>4</sup>

<sup>1</sup> On ne manquera pas de mentionner ici un passage ambigu du *De longitudine et brevitate vitae, liber* (voir *Opera philosophica*, cit., p. 65 sg.), où Sanchez souligne le contraste entre la position de certains «philosophes et quelques athées», qui opposent Dieu et la nature, en cherchant une explication des effets naturels à travers les causes naturelles ou secondes, et l'approche des «ignorants», qui invoquent, de manière directe et immédiate, la libre volonté de Dieu. Si, aux yeux des philosophes, cette attitude est écartée avec mépris: «Hoc est ignororum asylum, sic Deo placuit», Sanchez se prononce en faveur de la masse ignorante («Néanmoins, moi, que tu m'appelles cordonnier ou portefaix ou quelque chose de pire, je dirai et montrerai toujours la même chose»). Toutefois, il conclut en disant que ce sont-là deux attitudes différentes appropriées à deux types d'hommes, qui débouchent sur une seule – quoique différente – attribution à Dieu de la causalité universelle: le philosophe à travers le système causal de la nature (on peut mentionner ici l'invocation de Maïmonide, et la connaissance de Dieu par «son dos»); et l'ignorant, à travers la proclamation de la libre volonté de Dieu: «Ignarus aequae ac Philosophus Deum causam omnium assignabit. Hoc ignarus inscienter, Philosophus scienter assignabit. [...] Praeterea Philosophus non uno ictu et saltu ad Deum confugit, sed per naturales causas, tanquam per gradus, ad eum tamen ascendit: ignarus contra, sine inferiorum causarum perquisitione, statim ad Deum convocat». Peut-être n'est-on pas ici très loin de la position ultérieure de Bruno et Spinoza sur la coïncidence de la liberté de Dieu avec la nécessité de l'ordre naturel, et par suite, de la nature en tant qu'expression divine. La concorde entre les deux positions avait été établie par Maïmonide; voir *Guide*, II, 48.

<sup>2</sup> *Opera philosophica*, cit., p. 91. Nous reconnaissons notre dette envers Jordi Bayod, qui est parvenu à une conclusion semblable dans sa thèse de doctorat sur Montaigne.

<sup>3</sup> *Carmen de cometa*, vers 8-11; cfr. *De divinatione per somnum*, dans *Opera philosophica*, cit., p. 114, lignes 25-29. Sur la présence et l'importance de ce passage chez Bruno, voir M.A. GRANADA, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002, p. 158 sg.

<sup>4</sup> *Carmen de cometa*, vers 170 sg.

- la vision de la nature comme soumise à une loi inexorable (*fatum*)<sup>1</sup> qui n'entrave pas la liberté humaine.<sup>2</sup>

On peut ajouter à ces thèmes la négation du feu en tant que quatrième élément (avec Cardan),<sup>3</sup> la conservation du dualisme cosmologique entre le ciel et le monde sublunaire (comme chez la plupart des philosophes, dont Telesio) liée à l'affirmation de la lutte incessante entre les principes contraires, qui, chez Sanchez, se réalise dans l'opposition fondamentale entre la chaleur et le froid,<sup>4</sup> ou entre le chaud et l'humide.<sup>5</sup>

Tels sont les points sur lesquels nous suggérons d'élargir l'analyse du scepticisme de Sanchez: d'une part vers la possibilité de son implication dans le débat religieux, ou du moins dans la discussion sur le rapport entre religion et philosophie, et, d'autre part, dans la direction de l'image de la nature et de son mode d'opérer construits par Sanchez à l'intérieur des limites conjecturales que lui permet sa critique épistémologique.

<sup>1</sup> *Ibidem*, vers 7 («tenet omnia fatum»), 63, 93, 165, 861 s. («non est vitabile fatum, / Quodque erit, ipse velis, nolisque, erit»). Cfr. *De longitudine et brevitate vitae, liber*, dans *Opera philosophica*, cit., p. 66, où destin et nécessité constituent la version philosophique de la «voluntas Dei».

<sup>2</sup> *Carmen de cometa*, cit., vers 326 sg. («libera [...] humana voluntas»), 336-338, 345, 355 sgg.

<sup>3</sup> *De longitudine et brevitate vitae, liber*, dans *Opera philosophica*, cit., p. 56, lignes 16-17.

<sup>4</sup> QNS, lignes 1070 sgg., 1691 sgg.

<sup>5</sup> *De longitudine et brevitate vitae, liber*, dans *Opera philosophica*, cit., p. 66 sg.

MEDICINA E DIVINAZIONE  
IN FRANCISCO SANCHEZ:  
IL *DE DIVINATIONE PER SOMNUM*  
*AD ARISTOTELEM*

CLAUDIO BUCCOLINI

SUMMARY

In F. Sanchez's *De divinatione per somnum ad Aristotelem* the reconsideration of philosophical thought on conjectural and empirical-inductive grounds aims at the medical practice through a conceptual link of an anti-Aristotelian probabilism of an Academic and Ciceronian (*De divinatione*) kind and a criticism of the dogmatism of Galenic medicine and of the Neoplatonic and Neopythagorean views of Renaissance physicians. Sanchez criticized the use of Hippocratic and Galenic divining theories and techniques that are linked to dreams in Cardano and in the bulk of Renaissance medical theory. Thus, the 'semiotics' of dreams developed by Auger Ferrier, Sanchez's Toulousian rival, is here used as a clue for the interpretation of his text.

**I**L *De divinatione per somnum ad Aristotelem*, testo di uno dei corsi tenuti da Francisco Sanchez (1551-1623) presso la Facoltà delle Arti dell'Università di Tolosa fra 1585 e 1612, fu pubblicato per la prima volta nella raccolta postuma degli scritti medici nel 1636,<sup>1</sup> e successivamente nel 1649, a Rotterdam, nel volume che raccoglie i soli trattati filosofici.<sup>2</sup> Lo scritto (di cui chi scrive queste righe ha curato l'edizione italiana<sup>3</sup> in corso di pubblicazione) traccia un percorso in cui la critica dei fondamenti della scienza aristotelica e naturalistica confluisce in un ripensamento del sapere filosofico, su basi empiriche e congetturali, orientato verso la pratica medica.

Il commento al trattatello aristotelico annunciato dal titolo si sviluppa solamente a metà dell'opera; nelle pagine iniziali,<sup>4</sup> il testo è incentrato

<sup>1</sup> *Francisci Sanchez... Opera medica. His iuncti sunt tractatus quidam philosophici non insubtiles*, Tolosae Tectosagum, apud Petrum Bosc, 1636.

<sup>2</sup> Le opere di Sanchez sono citate dall'edizione maggiormente diffusa e completa: *Opera Philosophica*, nova edição por J. de Carvalho, separata da «Revista da Universidade de Coimbra», XVIII, 1955.

<sup>3</sup> Il volume F. SÁNCHEZ, *Opere filosofiche*, a cura di E. Lojacono (*Quod nihil scitur*) e C. Buccolini (*Carmen de cometa* [trad. C. Montuschi], *De divinatione per somnum ad Aristotelem*, *De longitudine et brevitate vitae liber*, *In librum Aristotelis physiognomicon commentarius*, *Ad C. Clavium epistola*) è in corso di pubblicazione.

<sup>4</sup> *De divinatione per somnum ad Aristotelem*, in *Opera philosophica*, ed. Carvalho, cit. (d'ora in poi *Divinat. ad Arist.*), pp. 91-99.

sull'analisi del *De divinatione* di Cicerone le cui argomentazioni vengono aggiornate e utilizzate contro il *De rerum varietate* di Cardano,<sup>1</sup> obiettivo polemico dichiarato di Sanchez (pp. 99-104). L'interpolazione, fra i casi di divinazione confutati – e spesso ridicolizzati – da Cicerone, di esempi tratti dalla Scrittura, rivela inoltre l'acquisizione e l'uso, da parte di Sanchez, di temi e argomenti presenti nella polemica antireligiosa naturalistica. La divinazione e gli oracoli vengono ricondotti all'uso politico e all'impostura, oppure alla malinconia, riprendendo la suggestione presente nel testo aristotelico, ma interpretando l'«umor nero» esclusivamente come disturbo medico.<sup>2</sup> Sanchez, che insegna filosofia, ma parallelamente svolge l'attività di medico presso l'Hôtel de Dieu di Tolosa e mira a ottenere una cattedra presso la Facoltà di Medicina, accenna, in merito alla divinazione, alla possibile relazione, istituita in ambito medico, fra capacità prognostica e uso diagnostico e terapeutico del sogno: «Prognosis autem divinatio est, praedictio» (p. 96); tema che viene sviluppato nelle pagine conclusive dell'opera. È soltanto verso la metà dello scritto (p. 104 sgg.) che Sanchez intraprende l'analisi del testo di Aristotele; la discussione si incentra allora sul problema dell'origine dei sogni: naturale (fisiologica o dovuta agli effluvi come in Democrito) o soprannaturale (demonica o divina). È qui che Sanchez polemizza con l'interpretazione platonizzante del *De divinatione per somnium* (sic!) di Niccolò Leonico Tomeo<sup>3</sup> (la versione di cui Sanchez si serve), il quale ritiene che Aristotele, attribuendo un carattere 'demonico' alla natura, sostenga l'esistenza dei dèmoni, e a essi riconduca l'immissione di sogni di origine soprannaturale.<sup>4</sup> La critica si estende successivamente alle tesi di Sinesio<sup>5</sup> (ampiamente citato da Leonico) che riprendono e amplificano gli accenni alla teoria democritica presenti nel testo aristotelico<sup>6</sup> (pp. 104-106). Respinte però le argomentazioni a sostegno di tali ipotesi, Sanchez torna sulla questione dei dèmoni e sulla critica a Cardano, che impegna la maggior parte dello scritto (pp. 107-117). Gli argomenti a sostegno della divi-

<sup>1</sup> In part. il lib. XIV, cap. 63 del *De rerum varietate*, in G. CARDANO, *Opera omnia*, recensuit Ch. Spon, Lugduni, sumptibus I. A. Huguetan, M. A. Ravaud, 1663, vol. III; ed. anastatica, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1966.

<sup>2</sup> ARIST., *De divin.*, 464 a 24-b 5.

<sup>3</sup> *Aristotelis Stagiritae Parva naturalia... omnia in latinum conversa, et antiquorum more explicata a Nicolao Leonico Thomaeo*, Venetiis, Bernardinus et Mattheus fratres Vitales, 1523; ed. utilizzata, Parisiis, apud Simonem Colinaeum, 1580, pp. 183-195.

<sup>4</sup> ARIST., *De divin.*, 463 b 12-15: «μέντοι ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία»; Leonico Tomeo traduce «si quidem natura daemonia est, non divina».

<sup>5</sup> Sinesio circola ampiamente nella traduzione di Ficino, ma a Tolosa e in Francia anche nella riedizione di Auger Ferrier (1649) del quale si dirà nel seguito del testo. Nel 1585, anno del corso di Sanchez, viene inoltre ripubblicato a Basilea il *Synesiorum somniorum libri IV* di Gerolamo Cardano, la cui prima edizione è del 1562.

<sup>6</sup> ARIST., *De divin.*, 463 a 1-18.

nazione e dei dèmoni del *De rerum varietate* (lib. XIV, *De divinatione occultiore*, cap. 68, *Divinatio an sit et an in omnibus* lib. XVI, cap. 93, *Daemones et mortui*)<sup>1</sup> vengono criticati analiticamente, riportandone ampie citazioni, e la polemica di Sanchez estesa alle diverse forme di divinazione si conclude, nelle ultime pagine (pp. 120-122), con l'invito a un cauto uso, esclusivamente medico, dei sogni, in cui è presente però anche un richiamo contro gli eccessi interpretativi presenti nei testi ippocratici (*De insomniis*, ossia *De diaeta* IV, e *Aphorismi*). L'origine dei sogni è, secondo Sanchez, sempre fisiologica e 'interna'; quanto alle pretese origini 'esterne' o anche soprannaturali, sembra più prudente attenersi a quel che dice Aristotele alla fine del *De divinatione per somnum* riconducendole alla malinconia (Sanchez rinvia altresì al celebre problema xxx). Secondo il medico di Tolosa, come scrive fin dalle prime pagine del trattato, l'unico demone è il nostro animo e non c'è bisogno di inventarne altri:

Quid enim daemones quaerimus incognitos, cum intra nos cognitum utcumque saltem actu et experiētiis daemonem animum nostrum habeamus, non solum harum divinationum quae discursu habentur authorem, sed etiam fatuarum aliarum inventorem fautoremque, et daemoniorum etiam divinatorem?<sup>2</sup>

Se Guy Patin nella seconda metà del Seicento poteva scrivere a proposito di Sanchez: «son traité de *Divinatione per insomnia* vaut son pesant d'or»,<sup>3</sup> documentando la circolazione delle opere postume del medico di Tolosa negli ambienti dell'erudizione libertina, la letteratura scientifica su Sanchez, a partire dagli inizi del Novecento è incentrata quasi esclusivamente sul *Quod nihil scitur* (1581) e sulla necessità di delineare la peculiarità della critica antidogmatica sancheziana in rapporto alla rinascita pirronista di fine Cinquecento (con una particolare attenzione ai possibili accostamenti con Montaigne).<sup>4</sup> Le pagine degli eruditi del Seicento documentano invece che

<sup>1</sup> G. CARDANO, *De rerum varietate*, cit., pp. 268-273.

<sup>2</sup> *Divinat. ad Arist.*, p. 97.

<sup>3</sup> *Naudaeana et Patiniana ou singularitez remarquables prises des conversations de Mess. Naudé et Patin*, Paris, Florentin et Pierre Delaulne, 1701, pp. 72-73.

<sup>4</sup> Per le interpretazioni del pensiero di Sanchez, dopo i lavori classici della prima metà del Novecento, basti qui ricordare: R.H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Los Angeles-Berkeley, University of California Press, 1979; trad. it. Milano, Anabasi, 1995; J. MOREAU, *Doute et savoir in F. Sanchez*, «Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft: Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte», 1, 1960, pp. 24-50; IDEM, *Sanchez précartésien*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 2, 1967, pp. 264-70; S. MICCOLIS, *Francisco Sanchez*, Bari, Levante, 1965; M. ISHIGAMI-IGOLNITZER, *Le Quod Nihil Scitur de Sanchez et l'Essai de l'expérience de Montaigne*, «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», v série, n. 9, 1974, pp. 11-20; F. W. LUPI, 'Quod nihil scitur' (F. Sanchez), «Riscontri», 3, 1981, pp. 149-162; E. LIMBRICK, *F. Sanchez 'Scepticus': un médecin philosophe précurseur de Descartes*, «Renaissance and Reformation», 4, 1982, pp. 264-272; J. COBOS, *Quelques pas sur le sentier du comparatisme entre Montaigne et Sanchez*, «Cahiers de l'Europe classique et néolatine», III, 1987, pp.



del medico di Tolosa si leggessero le opere, e lo stesso *Quod nihil scitur*, principalmente nell'edizione di Rotterdam, che contiene l'insieme degli scritti filosofici. Pierre Bayle, parlando di Sanchez come «grand Pyrrhonien», nella seconda edizione del *Dictionnaire critique* (1701) afferma di aver appreso da Barthius che il *Quod nihil scitur* fosse stato stampato già nel 1618.<sup>1</sup> Ed è Leclerc, nelle edizioni successive del *Dictionnaire* a segnalare che l'opera fosse stata pubblicata prima ancora, già nel 1581, ma soprattutto a sottolineare che la sbrigativa definizione di Sanchez come 'pirronista' (presente nei testi dei polemisti antiscettici e anticartesiani) andasse rivista alla luce del reale contenuto del libro:

Leclerc dit que ces paroles ont besoin de modifications, et que Sanchez ne poussait pas le pyrrhonisme aussi loin qu'on pourrait le croire d'après la seule inspection du titre de son livre.<sup>2</sup>

L'accostamento di Sanchez al pirronismo in senso polemico è presente già nel 1623 (anno della morte del filosofo) quando le opere filosofiche e mediche non sono ancora pubblicate; Marin Mersenne (che nel 1625 dedicherà alla confutazione dello scetticismo *La vérité des sciences*), nel suo diffuso commento al Genesi scrive: «Valeat ergo Sanchesius cum suo libello, *Quod nihil scitur*, et cum Pirroniis secedens nobis nullum negotium fa-

44-58; IDEM, *De l'humanisme engagé (Vives) au scepticisme ouvert (Francisco Sanchez)*, Mélanges Alain Guy (Philosophie, XII, XIII et XIV), Toulouse, Université de Toulouse-Le Miral (1986-1987-1988); G. PAGANINI, *Scepti moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991; IDEM, *Montaigne, Sanches et la connaissance par phénomènes. Les usages modernes d'un paradigme ancien*, in *Montaigne: Scepticisme, Métaphysique, Théologie*, publié sous la direction de V. Carraud et J.-L. Marion, Paris, PUF, 2003, pp. 107-135; A. CORRADO, *Scetticismo e metafisica nel tardo Cinquecento: Francisco Sanchez*, in A. LAMACCHIA (a cura di), *La filosofia nel Siglo de oro. Studi sul tardo rinascimento spagnolo*, Bari, Levante, 1995, pp. 285-345; B. BESNIER, *Sanchez à moitié endormi*, in *Le scepticisme au XVI<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de P.-F. Moreau, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 102-120; R. RUI BERTRAND, *Quid? Estudos sobre Francisco Sanches*, Porto, Campo das Letras, 2003; E. NAYA, *Quod nihil scitur: la parole mise en doute*, in *Libertinage et philosophie*, 7, publications de l'Université de Saint-Etienne, 2003, pp. 27-43; IDEM, *Francisco Sánchez: le médecin et le scepticisme expérimental*, in *Esculape et Dionysos. Mélanges en l'honneur de Jean Céard*, éd. réunies par J. Dupèbe, F. Giaccone, E. Naya et A.-P. Pouey-Mounou, Genève, Droz, 2008, pp. 111-129; IDEM, *Le 'coup de Talon' sur l'impiété: scepticisme et vérité chrétienne au XVI<sup>e</sup> siècle*, «Les Études philosophiques», numéro spécial sur *Le scepticisme chrétien (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, étud. réunies par F. Gabriel, 2/2008, Paris, PUF, pp. 141-160; G. PAGANINI, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, Paris, Vrin, 2008, in part. pp. 15-60; A. LUPOLI, *Humanus animus nusquam consistit: Doctor Sanchez's diagnosis of the incurable human unrest and ignorance*, in *Renaissance Scepticism*, ed. by G. Paganini, J. R. Maia Neto, Dordrecht, Springer, 2009, pp. 149-181.

<sup>1</sup> «[Le *Quod nihil scitur*] avait paru avant l'édition de toutes les Oeuvres de son auteur, car j'apprens de Barthius qu'on reimprima en Allemagne, l'an 1618 [...] de François Sanchez, docteur espagnol, *Quod nihil sciatur* [sic!]»; *Dictionnaire*, ad vocem.

<sup>2</sup> *Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*, nouv. éd. augmentée, Paris, 1820, ad vocem.

cessat». <sup>1</sup> Da diversa prospettiva il libertino erudito Gabriel Naudé, nel 1627, nell' *Advis pour dresser une bibliothèque*, allestendo la biblioteca erudita essenziale colloca il medico di Tolosa accanto a Sesto Empirico ed Enrico Cornelio Agrippa (per il *De incertitudine ac vanitatis scientiarum*): «c'est pourquoy on ne doit pas negliger Sextus Empiricus, Sanchez, Agrippa, qui ont faict profession de renverser toutes les Sciences». <sup>2</sup>

Non è un caso, dunque, se Raymond Delasse nella biografia di Sanchez che apre gli *Opera medica* del 1636 (*De officio medici sive de vita carissimi viri F. Sanchez*) si premura di sottolineare che:

Non eo tamen Pyrrhonorum more dubitandi vel potius cavillandi aestu abreptum Professorem nostrum credendum est, praesertim in rebus divinis et sensuum fide, sed haesisse solum in rebus incertis et ad ἐποχὴν Pyrrhoniā recurrisset, vel suspendisset iudicium in his quae in fugacibus coniecturis ebulliunt. Cuius ex Iunctino astronomo et scriptore illustri non praetermittendum occurrit exemplum.

Sanchez è vicino alle posizioni degli scettici per quel che riguarda le 'res incertae' e le 'fugaces coniecturae', come quelle emesse dall'astrologo Francesco Giuntini (Delasse si riferisce al *Carmen de cometa* del 1578, <sup>3</sup> prima opera pubblicata dal professore di Tolosa), ma non in merito alle cose divine, o in quel che concerne la fiducia nei sensi. Nonostante ciò la fama di Sanchez come restauratore dello scetticismo è presente nella polemica anticartesiana di Martin Schoock (*De scepticismo pars prior*, Groningae, 1652, p. 69) e nelle *Dissertationes duae quorum prior de scepticismo prophano et sacro praecipue remonstrantium...* di Gabriel Wedderkopff (Argentorati, 1665, p. 7):

prae caeteris Franciscus Sanchez cuius opusculum [...] quod nihil scitur, extat, quo in strenuum se collapsi ac iamdudum profligati scepticismi restauratorem praebet.

Nelle opere del medico di Tolosa, tuttavia, non sono mai presenti richiami, diretti o indiretti, ai testi di Sesto Empirico riediti da Enrico Stefano (1562) e da Gentien Hervet (1569). Sanchez si iscrive consapevolmente nel dibattito sull'aristotelismo e nel recupero, in funzione polemica, del razionalismo critico ciceroniano di matrice accademica sia nel *De divinatione per somnum*, sia nelle altre opere filosofiche: il *Carmen de cometa*, che pubblica nel 1578 polemizzando con l'astrologia divinatrice e gli altri testi che ci sono pervenuti dei corsi di Filosofia che tiene all'università di Tolosa fra

<sup>1</sup> M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, S. Cramoisy, col. 910.

<sup>2</sup> G. NAUDÉ, *Advis pour dresser une bibliothèque*, Paris, chez François Targa, 1627, p. 49.

<sup>3</sup> F. SANCHEZ, *Carmen de cometa anni M.D. LXXVII*, Lugduni, apud A. Gryphium, 1578; repr. fac-similada, test. lat., introd. e notas A. Moreira de Sá, trad. de G. Manuppella, Lisboa, Instituto para Alta Cultura, 1950; *La canción del cometa de 1577*, introd. texto y comm. por J. Iriarte, ed. postuma por J. de Churraca, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996; ed. Carvalho, pp. 123-145, sul quale si veda il saggio di M.-A. Granada, in questo numero alle pp. 29-45.

1585 e 1612 (anno in cui riesce a insediarsi presso la Facoltà di Medicina): *De longitudine et brevitate vitae liber*, *In libro Aristotelis Physiognomicon commentarius*. Rispondendo alle critiche sollevate contro il suo insegnamento medico, negli anni successivi al 1612, scrive: «Quae tamen iudicanda aliis relinquimus et Academicorum more nihil affirmantes, cuique liberam eligendi potestatem concedimus».<sup>1</sup> Il richiamo esplicito alla tradizione accademica, che caratterizza tanta parte del 'razionalismo' del Cinquecento (su cui già insisteva Henri Busson<sup>2</sup> e sul quale si veda il classico studio di Ch. B. Schmitt, *Cicero scepticus*, 1972), pone Sanchez sotto l'egida di Cicerone, più che di Sesto Empirico e di Pirrone. Scrivendo a Cristoforo Clavio, professore di Matematica presso il Collegio Romano, conosciuto e forse frequentato durante il soggiorno in Italia (1571-73),<sup>3</sup> Sanchez si firma «alter Carneades».<sup>4</sup>

#### DA CICERONE ALLA MEDICINA

La critica di Sanchez è condotta a partire dall'esigenza di rovesciare il sillogismo e lo *scire per causas* aristotelici non per approdare alla sospensione scettica, ma al fine di ricalibrare un sapere finalizzato alla pratica medica e consapevole dell'inattingibilità della *perfecta rei cognitio* (ampiamente argomentata nel *Quod nihil scitur*). «Ut medicinam philosophiae coniungamus»,<sup>5</sup> scrive nel commento al *De longitudine et brevitate vitae* aristotelico.

Se la quantità di scritti filosofici compresi nella raccolta postuma del 1636 è esigua rispetto ai molti anni in cui Sanchez ha ricoperto l'insegnamento di Filosofia (1585-1612), essi rivestono, tuttavia, un certo interesse sul piano del contenuto, proprio perché rivelano una riflessione maggiormente articolata e progredita rispetto a quanto i soli *Carmen de cometa* e *Quod nihil scitur* documentino. La scelta delle opere commentate, pur nel rispetto dei programmi istituzionali, si situa prevalentemente nell'ambito della filosofia

<sup>1</sup> *Opera medica... his juncti sunt tractatus quidam*, cit., Tolosa, 1636, p. 606.

<sup>2</sup> H. BUSSON, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1957.

<sup>3</sup> Fra il 1571 e il 1573 Sanchez viaggia in Italia e visita le università di Padova, Pisa, Bologna, Venezia, Ferrara e Firenze. Soggiorna anche, per un periodo non breve, a Roma frequentando la Sapienza e, probabilmente, entra in contatto con Clavio al Collegio Romano.

<sup>4</sup> Sulla lettera a Clavio si veda: *Sapientissimo, piissimoque viro D. Christophoro Clavio Carneades Philosophus* [Lettera a Clavio] in appendice a J. IRIARTE, *Francisco Sánchez el esceptico disfrazado de Carneades en discussion epistolar con Cristóbal Clavio*, «Gregorianum», XXI, 1940, pp. 413-451; A. MOREIRA DE SÁ, *Uma carta de Francisco Sanches a Cristóvão Clávio*, «Revista portuguesa de filosofia», I, 1945, pp. 294-305; *Carta a Cristóbal Clavio*, trad., prólogo y notas por D. R. Cunningham, C. Mellizo, «Cuadernos Salamantinos de Filosofia», 5, 1978, pp. 295-306; cfr. anche *Opera* ed. de Carvalho, cit.

<sup>5</sup> *De longitudine et brevitate vitae, liber* (ed. Carvalho), p. 65; il tit. a margine richiama il *Quod nihil scitur*.

naturale aristotelica, fortemente improntata alla psicologia del *De anima*, alla teoria degli elementi e dei misti esposta nei *Meteorologica*, alla biologia del *De generatione et corruptione*, del *De generatione animalium* e dei *Parva naturalia*. Sanchez ne conduce l'esame anche mediante la disamina di filosofie naturalistiche rinascimentali, documentando una riflessione che a tratti si sovrappone a quella medica. Il rifiuto della metafisica e dell'epistemologia aristotelica si lega a una consapevole riformulazione dei limiti e dei compiti del sapere tracciata a partire dalla pratica medica e in vista di essa. L'apparente cesura fra l'attività di Sanchez come filosofo e come medico si compone nei passaggi del *De longitudine et brevitate vitae*, dove l'operazione critica del *Quod nihil scitur* è esplicitamente richiamata: «Nil Scimus. Dicamus ergo». L'epistemologia aristotelica legata allo *scire per causas* e alla conoscenza delle cause prime è inattuabile: «Primarum rerum, principiorum, aut elementorum causas reddere, nostri non est captus».<sup>1</sup> La riflessione di Sanchez si definisce in polemica con le conseguenze estreme del sapere metafisico come anche di taluni esiti del naturalismo rinascimentale, nei confronti del quale l'atteggiamento di iniziale vicinanza si modifica proprio negli anni successivi all'insediamento universitario (nel *Carmen de Cometa* la 'Natura' sempre indicata con la lettera maiuscola era identificata con un'ordine necessario e fatale, impersonale e insensibile al destino umano),<sup>2</sup> e mediante una riflessione critica su autori quali Cardano, Fracastoro e, in ambito medico, Jean Fernel.

Nei *Trattati filosofici* i saperi legati alla divinazione e alla fisiognomica sono intesi principalmente come possibili vie per prevedere dai *signa* il decorso delle malattie, e dunque legati alla cultura e alla pratica medica. Ogni loro uso al di fuori di tale contesto è ritenuto improprio, come anche un loro eccessivo impiego fondato, proprio sulla tradizione ippocratica:

Sed in aliquibus nimium ultra rationem proveci, rem satis dubiam et divinationi proximam reddidere. Quod enim Hippocrates ait [...] quae in eo libro continetur, quid habent verisimilitudinis?<sup>3</sup>

L'operazione avviata dal *Quod nihil scitur* trova il suo approdo in un sapere medico, non assoluto, né costruito su fondamenti assoluti, ma, benché limitato alla conoscenza empirica delle cause seconde («secundarum [causae]

<sup>1</sup> *De longitudine et brevitate vitae*, p. 66.

<sup>2</sup> «Quin Natura bonum censet, fierique necesse / Sic fuit, assidua servetur ut orbis in orbe / Mutataque vice, aeternum et sic cuncta revivant [...] Sed mala cuncta vocas vitae quae tristitia figunt / Damna tuae, aeternae Naturae non memor usquam. / Esto, mala haec sunt: an credis tamen ipse malorum / Naturam rerum tam sollicitam esse tuorum / Ut portenta tibi mittat quibus ipsa futura / Praevideas? [...] Falleris!», *Carmen de cometa*, p. 128; «Fieri Natura necesse / Haec voluit», *ivi*, p. 136.

<sup>3</sup> *Divinat. ad Arist.*, p. 121.

vero utcumque»; <sup>1</sup> «quaerendae iam nobis sunt secundae causae et naturales», <sup>2</sup> utile al prolungamento della vita umana: «qua maxime ratione vita hominis produci possit, generalibus quibusdam praeceptis docebimus». <sup>3</sup> La ragione, nel *De divinatione per somnum*, invece di 'moltiplicare assurdità', opera mediante 'induzioni' e stabilisce 'congetture che si approssimano alla verità' senza ambire a raggiungerla: «non alia divinandi vi, quam ratiocinatione, inductione, et coniectura veritati proxima». <sup>4</sup> È una ragione 'depotenziata' che opera in maniera congetturale e giudica la verosimiglianza (*verisimilitudo*) delle argomentazioni, che suggerisce 'precetti' non regole; è la ragione probabilistica di una medicina empirica, che non vuole però essere la ragione della tradizione medica aristotelica, del sillogismo ipotetico, che si connota come tale proprio in relazione al sillogismo scientifico e allo *scire per causas*. Il sapere è intrinsecamente congetturale («coniectare licet»; «quomodo autem id fiat, licet difficile sit intelligere, tamen sic possumus coniectare» <sup>5</sup>) e probabilistico («Nos tamen quod probabilius videtur sectantes»), <sup>6</sup> senza più ambire a livelli ulteriori di certezza e a metafisici fondamenti. Nulla va perso nell'accettare la situazione di 'ignoranza' dell'uomo («ignari sumus»), dato che ambire a superarla non fa che confermare la messa in scacco di una ragione che rivendica di possedere gli strumenti della conoscenza massima: «semper enim ad primam causam, quaecumque illa sit, fugis; eamque ignorantiae tuae asyllum efficis, quemadmodum et ego». <sup>7</sup>

Nel *De divinatione per somnum ad Aristotelem* la disamina delle teorie del sogno e della divinazione, si estende all'analisi delle teorie astrologiche e demonologiche che vi sono connesse per approdare al sobrio e scarno richiamo all'uso medico diagnostico del sogno: «his ergo nocturnis visionibus nihil aliud cognoscit anima, quam corporis praesentem statum». <sup>8</sup> Le uniche tecniche valide per la divinazione dei sogni sono quelle che riguardano la salute del corpo e seguono le regole della medicina: «de corporis praesenti dispositione coniectare licet, et de futura praedicere, et ei prospicere iuxta medicinae regulas». <sup>9</sup> Nelle pagine conclusive, il testo Ippocratico sui sogni viene ricondotto nell'ambito di un uso esclusivamente medico e la dottrina onirica del pur criticato Aristotele viene utilizzata per restringere il discorso al solo campo medico, anche mediante il celebre *problema xxx* sulla malinconia, non senza aver precisato però che la situazione del malinconico è una situazione di eccesso di saggezza e sapienza non una predisposizione all'«invasamento» o al *furor*: «melius dixit idem Aristotelem circa finem eius

<sup>1</sup> *De longitudine et brevitate vitae*, p. 66.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>4</sup> *Divinat. ad Arist.*, p. 121.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>6</sup> *In librum Galeni de differentiis morborum commentarii*, in *Opera medica*, cit., p. 711.

<sup>7</sup> *De longitudine et brevitate vitae*, liber, p. 66.

<sup>8</sup> *Divinat. ad Arist.*, p. 121.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

opuscoli, melancholicos (sunt autem hi maiori ex parte prudentes et sapientes eidem Aristoteli 30 *Problemata* 1)». <sup>1</sup>

Analogamente a Sesto dunque, la critica al sapere assoluto è finalizzata a una pratica medica empirica, ma ciò non fa di Sanchez un 'restauratore' dello scetticismo antico, quanto uno dei protagonisti del rinnovamento di un impulso culturale critico, empirico e antidogmatico, finalizzato a un nuovo atteggiamento filosofico e a una medicina e una clinica rinnovate. Il 'saper vivere' cui mira la riflessione di Sanchez è un saper conservarsi in salute che implica una capacità di dominare le passioni dell'anima, evitando che esse distruggano o accelerino la rovina del corpo; esso non è però fondato sulle basi dogmatiche di una biologia e di una psicologia aristoteliche o galeniche, ma su pratiche, esperienze, casi clinici. L'esperienza stessa vi è intesa come 'uso' ripetuto; a essa si attinge per imparare a usare medicinali quali il rabarbaro, il meconio o l'oppio, non perché essa insegni mediante l'induzione se questi posseggano tale o tal'altra qualità in senso aristotelico o galenico, ossia se siano caldi o umidi o se attraggano o respingano tali o tal'altri umori, ma perché rende capaci di utilizzarli efficacemente:

Scis quod rebus opus sit ad verum experimentum acquirendum, ut in medicamentorum facultatibus cognoscendis. Rhabarbarum habemus prae manibus, eo singulis diebus utimur, tamen dubitatur adhuc quem humorem trahat, imo an trahat, an pellat et quomodo alterutrum efficiat. Meconium, et Opium frequenter usurpamus, et non constat adhuc an calidum, an humidum sit utrumque. <sup>2</sup>

In tale prospettiva il *De longitudine et brevitate vitae* rappresenta un ponte gettato fra la riflessione filosofica e quella medica dell'*alter Carneades*, inserendo Sanchez, in maniera peculiare e originale, all'interno dei fermenti del 'rinascimento medico' dell'aristotelismo padovano, sul quale il dibattito degli interpreti è ancora vivo, dopo le accese sollecitazioni di John Herman Randall. <sup>3</sup> Senza addentrarsi in tale discussione storiografica (le tesi 'radicali' di Randall sono state ampiamente discusse e ridimensionate) si può comunque sottolineare come la peculiare attitudine antiaristotelica di Sanchez, che ha avuto contatti con gli ambienti medici padovani durante il soggiorno italiano, renda difficilmente schematizzabile il percorso della riflessione condotta dall'autore del *De divinatione per somnum ad Aristotelem*. Se vi traspare una precisa consapevolezza di temi tipici della polemica antiplatonica e antidemonologica di matrice essenzialmente 'pomponazziana' e libertina,

<sup>1</sup> Ivi, p. 122.

<sup>2</sup> Ivi, p. 115.

<sup>3</sup> J. H. RANDALL, *The school of Padua and the emergence of modern science*, Padova, Antenore, 1961; cfr. *The medical Renaissance of the sixteenth century*, ed. A. Wear, R. K. French, I. M. Leonie, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, in part. Ch. B. SCHMITT, *Aristotle among the physicians*, pp. 1-15; per la posizione di Sanchez si vedano l'introduzione di E. Limbrick all'ed. e trad. ingl. del *Quod nihil scitur*, cit., e le osservazioni, circa tali interpretazioni, di B. BESNIER, *Sanchez à demi enormi*, cit., p. 112.



che nelle pagine del medico di Tolosa vengono sempre ricondotti, sapientemente e precauzionalmente, alle tesi ciceroniane del *De divinatione*, l'antiaristotelismo orienta la critica antidogmatica di Sanchez verso esiti agnostici, piuttosto che verso un razionalismo e un naturalismo autosufficienti.

#### INSOMNIA, PROGNOSTICA, PRAEDICTIONES. MEDICINA E DIVINAZIONE

Si è già detto che per Sanchez la prognosi stessa, può essere considerata, dal volgo incolto, divinazione: «Prognosis autem divinatio est, praedictio» (p. 96).<sup>1</sup>

La letteratura medica del Rinascimento sui pronostici, come anche quella sul valore diagnostico dei sogni,<sup>2</sup> è ricchissima; essa si fonda sulla concezione medica del *signum* dalla cui interpretazione il medico trae il *prognosticon* (*prognosticum*), che preannuncia il decorso e l'esito della malattia. Alla *prognostica* sono consacrate opere di Ippocrate (*Liber de iudiciis*, *De diebus decretoriis*, *Praedictiones*) e di Galeno (*De crisibus*, *De diebus decretoriis*, *De praecognitione*, *De victus ratione*). Una particolare importanza per il contesto storico-culturale in cui opera Sanchez hanno la traduzione di Iohannis Gorraeus del commento di Galeno al *Prognosticum* di Ippocrate (1552), la traduzione della stessa opera di Giovanni Battista Rasario pubblicata negli *Opera* (Venezia, 1562), i *Commentaria in Prognosticum Hippocratis* di Francisco Válles (1567) e, anche, il *De diebus criticis seu decretoriis aureus liber*, di Agostino Nifo (1530<sup>3</sup>). Quanto all'ampia letteratura medica sui sogni, essa si fonda sulla dottrina ippocratica secondo la quale l'anima razionale, durante gli stati di sonno, elabora la storia medica del corpo e ne trasmette i *signa* all'immaginazione che ne ricava sogni, interpretando i quali si possono trarre previsioni circa il decorso e l'esito delle malattie. Fra i testi fondamentali vi sono il *Liber de somniis* di Ippocrate (ossia *De diaeta*, IV), tradotto in latino da Fabio Calvo nel 1525 (*De languentium somniis insomniisve liber*, quarto libro del *De victus ratione*) e poi da Giulio Cesare Scaligero il *De dignotione ex insomniis* di Galeno, tradotto in latino da Johann Guinter d'Andernach (1529) e poi da Agostino Gadaldini (1550), l'importante traduzione e commento di Giulio Cesare Scaligero *In librum de insomniis Hippocratis commentarius*, amico e sodale di Auger Ferrier. Il testo di Ferrier dedicato all'uso medico dei sogni, il *Liber de somniis* (1549) è un riferimento essenziale della polemica di Sanchez. Stigmatizzato già nel *Carmen de cometa* del 1578 (ed. Carvalho, p. 144), Auger Ferrier (1513-1588, autore di trattati di medicina astrologica e pitagorica) è il

<sup>1</sup> Cfr. *supra*.

<sup>2</sup> Relativamente ai sogni cfr. *I sogni nel Medioevo*, Seminario Internazionale, Roma, 2-4 ottobre 1983, a cura di T. Gregory, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985; S. E. KRUGER, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; G. CARDANO, *Somniorum Synesiorum libri quatuor*, édités, trad. et ann. par J.-Y. Boriaud, Firenze, Olschki, 2008.



rivale di Sanchez che, favorito dagli stretti rapporti con Caterina de' Medici, nel 1581 gli viene preferito per la cattedra di Medicina dell'Università di Tolosa. Sanchez lo sostituisce come medico, dall'inizio del 1582, presso l'Hôtel de Dieu-Saint Jacques e, conserva tale incarico, fino al 1612, anno in cui gli viene affidata (dopo molti infruttuosi tentativi precedenti) la seconda cattedra di Igiene e Terapia. Nelle teorie di Ferrier si ritrovano i tratti del platonismo, del pitagorismo e della cultura astrologica che Sanchez stigmatizza nelle sue opere: i *Jugemens astronomiques sur les nativitez* pubblicati nel 1550, sono riediti nel 1582 e ancora nel corso del Seicento; il *De diebus decretoriis* (1549) che riprende posizioni pitagoriche, contro le tesi astrologico-lunari di Galeno, tenendo conto delle tesi di Fracastoro e di Cardano, è pubblicata varie volte insieme a quella sui sogni e alla *Vera medendi methodus* del 1557, anch'essa più volte riedita. Il *Liber de somniis* di Ferrier è una miscellanea in cui sono raccolti, oltre al suo testo (pp. 1-80), il *De insomniis liber* di Ippocrate nella traduzione di Giulio Cesare Scaligero (pp. 81-105), il *De insomniis liber* di Galeno nella traduzione di Guinter d'Ardenach (pp. 106-111) e il *De somniis* di Sinesio nella traduzione di Marsilio Ficino (pp. 112-202). Si tratta di una monografia che vuole trattare esaustivamente l'argomento dei sogni dalle spiegazioni mediche (Ippocrate, Galeno) a quelle di tipo interpretativo-semiotico e demonico di Sinesio e del suo interprete Ficino, con il ricorso alla teoria dell'*ascensus* dell'anima e dell'estasi durante gli stati di sonno. Ferrier mostra una radicata impostazione pitagorica e platonica, e mediante una costellazione di autori quali Giamblico, Porfirio, Plotino e Proclo, risale fino a Pitagora, Platone e allo stesso Ermete Trismegisto. Egli ammette che per pubblicare il libro, su consiglio di amici, ha omissso alcune delle sue tesi più estreme, dando alle fiamme alcune pagine:

Postulabat hic locus ut de captandis secundum quietem oraculis paucula diceremus, quod hanc philosophiae partem maxime coluisse videantur Mercurius Trismegistum, Pythagoras, Plato, et hos secuti, Iamblichus, Plotinus, Porphyrius, Proclus. Idque per reditum animae in primam suam naturam, qua vigeat antequam in mortale et caducum hoc domicilium laberetur. Reditum autem fieri constat iisdem gradibus, quibus et descensum. De quibus non pauca scripseramus, Platoniorum decreta secuti. Sed cum pleraque Mathematica et secretissima Chaldaeorum et Indorum Philosophorum mysteria interservissem, visum est eruditis aliquot viris, amicis meis (quibus ea communicaveram) huiusmodi naturae miracula suis limitibus continenda esse, quod vulgi aures non ferant, quaecunque vulgarem inquisitionem transgrediuntur. Quare ne et petulanti inscitiae et calumniae locum darem, quicquid de ea re a nobis scriptum erat, aut espunximus, aut in ardentis flammis coniecimus.<sup>1</sup>

Sembra plausibile che una tale opera, redatta dal professore che gli è stato preferito per la cattedra di Medicina nell'università in cui opera, venga con-

<sup>1</sup> A. FERRIER, *Liber de somniis*, cit., pp. 79-80.

siderata con attenzione da Sanchez. Oltre al già citato attacco alle teorie astrologiche di Ferrier, è possibile, per esempio, riferire all'autore del *De diebus decretoribus*, la serrata confutazione della spiegazione pitagorica dei 'giorni critici' presente nel commento a Galeno edito negli *Opera medica* di Sanchez (*In libros tres Galeni De crisis commentarii*, p. 610):

Quo pacto igitur numerus quem ego mente conficio quemque vocant numerum numerantem, aget in corpora Socratis et Platonis febrientia numerata? Numerus quantitas est; quantitatis autem nulla est actio, sicut nec substantiae, nec ullius alterius praedicamenti, nisi solius qualitati. Nulla ergo est vis numeris.<sup>1</sup>

Ferrier (come anche, per altri versi, un autore come il medico 'ficiniano' Jean Fernel, studiato e criticato esplicitamente da Sanchez) si spinge non soltanto ad attenuare la distanza fra divinazione e prognosi,<sup>2</sup> ma anche quella fra divinazione e profezia, mediante il consueto ricorso agli esempi biblici di Giuseppe e Daniele (esempi che Sanchez integra nella critica ciceroniana nella prima parte del suo scritto, p. 92). Opponendosi alla spiegazione aristotelica, naturale e fisiologica o casuale, dei sogni («pio philosopho indignam esse Aristotelis sententiam»), Ferrier ne reclama l'origine divina («divinitus immitti somnia»), e rivela il tentativo, da parte della cultura egemone (ossia l'artisitismo scolastico), di soffocare i resti del sapere vetusto e occulto («veteris, occultaeque philosophiae commentaria) tramandato negli scritti degli autori antichi e di Ermete Trismegisto:

Atque ut prophetas nostros et Hebraeorum non omittam, vigeabant olim apud Chaldaeos et Aegyptios mathematici, qui non solum circa Astronomica et caetera quae dicuntur mathematica, versabantur, verumetiam somniorum artem publice profitebantur, atque exercebant. Cuius peritissimos fuisse Iosephus et Danielelem testantur sacrae literae. Temporibus Hippocratis in pretio erant et augures et coniectores, partim qui naturalibus experimentis intenti essent, partim qui divina prodigia interpretarentur. Somniorum vi Platonici omnes philosophi demirati sunt, de hac multa literis prodiderunt, hanc etiam ad captanda secundum quietem oracula usurparunt. Antiquissimus ille Hermes Trismegistus somnia non solum observavit, sed etiam quo pacto vera immitterentur docuit, artificiales etiam commendavit quasdam imagines, quae dormientium capitibus suppositae oracula per somnum redderent. In Christiana philosophia multa nos observamus divinas per quietem inspirationes, multas allegoricarum visionum interpretationes. Quapropter mirari subit perversitatem nostrorum hominum, qui ingenita quadam pervicacia omnia demoliri conantur, quae supra vulgarium ingeniorum captum ab aliis demonstrata sunt. Ideoque nec veterum parcent

<sup>1</sup> Cfr. *Excerpta quaedam ex «Opera medica»*, ed. Carvalho, p. 154.

<sup>2</sup> A. FERRIER, *Liber de somniis*, cit., pp. 3-4: «antiqui scriptores in tradendis disciplinis [...] mox impetu quodam animi ad maiora delati, summa intelligentia cum immortalibus animis, atque purissimis ideis versari coeperunt, ut tanquam ab eis edocti, secretissima naturae mysteria, ea etiam quae nos vilissima esse putamus, diligentissime pertractarint. Extabant olim commentaria multa de Auruspicina, de Auguriis et aliis praedictionibus [...] nunquam profecto eas divinus Plato inter humanae prudentiae artes connumerasset».

praedictionibus, atque libros Sibyllinos suspectos habent, caeteraque antiquorum mysteria aversantur et neque ethnicorum, neque Christianorum philosophorum auctoritate franguntur, ut somnia saltem minime contemnenda esse intelligant. Fortuitum nescio quem eventum, Aristotelico more, assignant aliqui. Sed hi non vident pio philosopho indignam esse Aristotelis sententiam. Negat enim divinitus immitti somnia, quod ea quae nos divina esse putamus, non magis doctissimis, sapientissimisque evenire sibi videantur, quam cuivis ex infima, rudique plebecula.<sup>1</sup>

Secondo Ferrier durante il sonno l'anima svincolata dal legame corporeo raggiunge le intelligenze e dialoga mediante simboli (onirici) con quelle;<sup>2</sup> fra tali 'anime immortali' possono esservi anche i dèmoni buoni o cattivi (eudemoni o cacodemoni) e a questi ultimi si riconducono i sogni ingannevoli.<sup>3</sup> Tutto il problema sta, secondo Ferrier nel saper distinguere i sogni inviati dai dèmoni buoni (angeli), da quelli ispirati dal diavolo:

Caventes interim ne crudelitate nostra, aut superstitione in daemonum laqueos praecipitemur, arbitantes a Deo, vel bonis Angelis visionem accipere, quam seductor ille diabolus inspiraverit.<sup>4</sup>

Il simbolismo dei sogni, il loro essere *signa* da interpretare mediante apposite conoscenze e tecniche ermeneutiche li riconduce, secondo Ferrier, alla 'semeiotica', la tecnica di interpretazione dei segni utilizzata dai medici, suffragata dalle autorità di Ippocrate e Galeno. L'interpretazione dei sogni è trattata secondo una prospettiva che unifica l'ambito 'naturale' e quello 'soprannaturale' del simbolismo onirico, mediante una rinnovata semeiotica medica, ricavata emendando gli errori di autori quali Artemidoro, Sinesio che hanno ritenuto non interpretabili mediante una tecnica apposita i sogni soprannaturali, e Ippocrate e Galeno, che hanno trattato tale tecnica soltanto in relazione ai sogni naturali:

coepimus olim tentare an quid invenire possemus, quod artem perficeret: an in aliorum scriptis superstitiosum aliquid, confusumve reperire, quod perpurgandum esset: an certa methodo rem tradere, qua persuaderemus ignavissimis istis hominibus hanc philosophiae partem non minus esse certam, quam ea sit medicinae portio, quae a

<sup>1</sup> Ivi, pp. 7-10.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 25-26: «Quando vigilamus, utimur, inquit Iamblichus, plurimum vita quae communis est cum corpore: praeterquam si quando penitus separamur ab eo, propterea quod vel intellectu quid assequamur, vel puris rationibus cogitemus. Sed in dormiendo penitus solvi possumus velut a vinculis adhibitis animo, atque vita a generatione separata tunc uti. Quae una mihi videtur somniorum species, cum scilicet anima suapte natura omniscia, se a corpore, mundanisque rebus lumen suum obtenebrantibus semovet, et extricat. Cum autem ex incorruptibili hac vita transit ad alteram, vel ea quae sunt corporis curat, vel quae circa corpus nimirum actiones, et praeteritas cogitationes et quaecumque sensibus obiiiciuntur».

<sup>3</sup> Ivi, pp. 47-49: «quo bonos illos aëreos daemones simulat, ex apparendi consuetudine colligitur. Boni enim daemones cum diis et angelis hoc commune habent, quod non apparent phantastico modo, sed proprio prorsus, et vero: spiritus vero mali phantastico, fallacique.

<sup>4</sup> Ivi, p. 78.

graecis σημειωτική vocatur, cui et tota subiaceret videtur, quemadmodum Hippocrates et Galeni libri de hac materia, testantur.<sup>1</sup>

Già Kaspar Peucer (1525-1602), nel diffuso *Commentarius de praecipuis divinationum generibus* (1553)<sup>2</sup> riedito numerose volte e tradotto in francese nel 1584, evidenzia e critica la possibilità di ricondurre alla divinazione i presagi dei medici tratti dai sogni o solamente dalla prognosi, dedicandovi, rispettivamente, il libro x (*L'oneiropolie, ou devination par les songes*, pp. 350-393) e xi (*Les presages des médecins*, pp. 394-465). La capacità di predizione dei medici è trattata nei primi capitoli (1-4) del libro xi a partire dalla tradizione galenica della semeiotica: «nous mettons et à bon droit au rang des devinations ou predictions ceste partie de medecine qu'on appelle *Simiotique* ou significative, laquelle considère les signes». <sup>3</sup> Peucer, oltre a esporre analiticamente la differenza e lo statuto dei diversi tipi di segni, alcuni soltanto probabili o verisimili, <sup>4</sup> nel libro x ove parla dell'uso medico dei sogni, insiste sulla differenza fra sogni 'naturali' le cui previsioni sono interpretabili come avviene nella medicina («tout ainsi donc que les médecins connoissent souvent l'arrivée et l'accroissement des maladies, et recueillent des presages de santé par les songes naturels [...] semblablement certaines rencontres et declarations de ceux qui predisent l'avenir sont naturels», p. 390), e sogni 'soprannaturali' che possono avere origine divina o diabolica. Essendo tali sogni «congiunti

<sup>1</sup> Ivi, p. 13.

<sup>2</sup> K. PEUCER, *Commentarius de praecipuis divinationum generibus, in quo a prophetiis divina autoritate traditis et a physicis praedictionibus separantur diabolicae fraudes et superstitiosae observationes*, Wittenbergae, Iohannes Crato, 1553, poi 1560, 1576, 1580; Francoforte, 1593; Hannover, 1607; Francofurti, 1607; trad. franc. *Les divins, ou commentaire des principales sortes de Devinations*, en Anvers, par Heudrik Connix, 1584.

<sup>3</sup> Ivi, p. 394; nell'ed. lat. (ed. utilizzata, 1607), *De praesagiis medicorum*, p. 466: «Recte inter divinationum genera collocatur et medicorum σημειωτική, pars ea medicina, qua de signis agit, quae considerat signa arguentia in sanis valetudinem, aut firmam, aut affectam et labentem in deterius et totam collapsuram, nisi praesidiis iuvetur et fulciatur commodis: (utor autem sanorum vocabolo latius, neutros etiam includens) in aegris actu iam affligentes morbos, naturaeque cum morbis certamina ac conflictus, secuturas mutationes in melius deteriusve et restitutionem vel interitum, et extruit inde πρόγνωσης καὶ πρόρρησις, praenotiones et praedictiones, de morbis imminentibus atque oborituris, de convalescentia, vita et morte, de invasuris cum morbo, aut aliquanto post symptomatibus».

<sup>4</sup> «Qualis sit, ex quibus derivata fontibus, quibus incedat insistatque viis ac rationibus, quantum ad totam θεραπευτικόν, curandi rationem adferat momenti, constabit, ubi signorum discrimina explicaverimus et ostenderimus fontes, ex quibus scaturiunt ac manant. Certe ea medicum aut excitatos in corporibus morbos, praesertim si intra corpora abdit lateant, congiturum et amoturum, aut de exitu coniectaturum, vel repentinis conversionibus, quae quandoque incautos praeter opiniones oborientes turbant distrahuntque, oculis atque animo attentum esse oportet.

Σημεῖα. Graeci vocant, et generatim quaevis signa, sive τεκμήρια, certa et necessaria indicia, sint, sive, ut a Dialecticis vocantur, εἰκότα, probabilia et speciatim εἰκότα tantum: ac recte discernerentur a Galeno τεκμήρια et σημεῖα, signa certa et probabilia». *ibidem*.

a furore e assenza di ragione» (p. 389; Peucer respinge la dottrina filosofica del *furor* platonico-ficiniana), essi non hanno origine dalle virtù 'interne' dell'uomo (nei capitoli precedenti, 4-7, egli ha descritto il funzionamento e il ruolo del cervello nella produzione fisiologica delle immagini e dei sogni), e per questo bisogna diffidarne.

Paragonando i temi qui accennati, centrali nel dibattito contemporaneo, all'atteggiamento riduzionista con cui Sanchez affronta le questioni legate al sogno, si constata che la sua critica alla demonologia si fonda sullo sfaldamento dell'impalcatura metafisica gradualistica che rende possibile il sogno di origine soprannaturale, divina o diabolica, e si comprende come lo stringato recupero della dottrina medica del sogno («Hinc medici ad morborum precautionem, et regulas quasdam constituerunt, et remedia praescripserunt»),<sup>1</sup> a sua volta depotenziata rispetto agli eccessi ippocratici,<sup>2</sup> sia in filigrana una critica di qualsiasi teoria di interpretazione del sogno di origine soprannaturale.

Leggendo i capitoli *A lumine et influxu corporum caelestium* (lib. I, cap. 16) o *De homerica medicatione* (lib. II, cap. 11) della *Vera medendi methodus* di Ferrier si apprezza quanto fossero presenti nella cultura medica credenze e tecniche legate all'astrologia, ai poteri della fantasia e della persuasione, alla talismanica<sup>3</sup>, all'origine demonica delle malattie e alla forza dell'animo: «cognita vi animi, per eam miraculi edere possunt». <sup>4</sup> È in contrapposizione a tali saperi e pratiche – considerati innanzi tutto, ma non esclusivamente, in ambito medico – che Sanchez formula le sue critiche preferendo ai malfondati poteri della fantasia e al soprannaturale una teoria medica ippocratica della previsione ricondotta esclusivamente a una lettura interna e 'naturale' del corpo. Se vi è una capacità di previsione circa le cose lontane e disperate essa è del tutto fortuita, non fondata su competenze tecniche e fallace:

[...] nulla est [divinatio], nisi levis quaedam et incerta, quae in nobis et in natura fundamentum habet: de longiquis autem et disparatis, quaeque nullum in somniantie fundamentum habent, si quae est, omnino est fortuita, inartificiosa, et fallax. <sup>5</sup>

Tuttavia benché ristretta al solo ambito medico la tecnica di previsione non ha lo statuto di scienza, ma quello di un sapere pratico e congetturale: «Quomodo autem id fiat, licet difficile sit intelligere, tamen sic possumus coniectare» (*ibidem*). Né tali previsioni possono essere accolte come certe

<sup>1</sup> *De divinat. ad Arist.*, p. 121.

<sup>2</sup> Cfr. *supra*, nota 3, p. 53.

<sup>3</sup> «Dixi de Galeno, de Dioscoride, Alexandro Tralliano et Aëtio, artis numinibus. Quibus authoribus amuletorum, quae et alligantur, et admoventur et gestantur, doctrina probata est: ut optima ratione fecisse videamur, quod ea quae a methodo separata esse dicebantur, in methodum reduxerimus», A. FERRIER, *Vera medendi methodus*, cit., p. 291.

<sup>4</sup> A. FERRIER, *Vera medendi methodus*, cit., p. 298.

<sup>5</sup> *De divinat. ad Arist.*, p. 120.

«Neque tamen necessario credendum est etiam quae iuxta hanc methodum habebuntur, ventura» (p. 121). Gli unici fondamenti cui attenersi nell'interpretare i sogni traendone previsioni mediche sono: che le cose che (nei sogni) si approssimano maggiormente a quelle sane sono migliori; che nella fantasia vengono riprodotte cose simili a quelle che avvengono nel corpo. Da ciò è possibile trarre informazioni circa la disposizione attuale del corpo e predire e prevederne gli sviluppi in base alle regole della medicina:

Proinde non longius procedendum est, sed hoc uno iacto fundamento, quod scilicet quae magis sanis proxima sunt, meliora sunt, et hoc secundo, quod in phantasia similia referuntur iis quae in corpore habentur, ut diximus: iuxta haec de corporis praesenti dispositione coniectare licet, et de futura praedicere, et ei prospicere iuxta medicinae regulas.<sup>1</sup>

L'interpretazione dei sogni è sempre un'imprecisa e «nebulosa» lettura dello stato presente del corpo: «His ergo nocturnis visionibus nihil aliud cognoscit anima, quam corporis praesentem statum, neque id satis manifeste et explicit, sed per somnia et quasi per nubem» (p. 121). È l'osservazione ripetuta di sogni simili e di quel che in seguito avviene al corpo a permettere di stabilire connessioni congetturali, mediante la «prudencia» e l'«experientia» (intesa come uso ripetuto) e facendo ricorso alle sole capacità divinatrici che l'anima umana possiede: il ragionamento, l'induzione (non intesa in senso aristotelico) e la congettura che si approssima alla verità:

Saepius autem observatis iisdem somniis, et quae postea supervenire corpori, ex iis futura et somniant adventura eadem colligit anima, non alia divinandi vi quam rationatione, inductione, et coniectura veritati proxima.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ivi, p. 121.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

**FR. SANCHEZ**  
**PHILOSOPHI ET**  
**MEDICI DOCTO-**  
**RIS, CARMEN**  
**DE**  
**COMETA ANNI**  
**M. D. LXXVII.**



VIRTUTE DVCE,



COMITE FORTVNA.

LVGDVNI,  
 APVD ANT. GRYPHIYM.  
 M. D. LXXVIII.

F. SANCHEZ, *Carmen de cometa*, 1578.



**DISCOVRS SVR**  
**CE QVE MENACE DE-**  
**VOIR ADVENIR LA COMETE,**  
 apparüe à Lyon le 12. de ce mois de Nouembre 1577.  
 laquelle se voit encores à present.

*Par M. Françon Iunflini grand Astrologue  
 & Mathematicien.*

SEPTENTRION



**A PARIS,**  
 Chez Geruain Mallot, rue S. Iaquès à l'en-  
 seigne de l'Aigle d'Or.

1577.

**IOVETE LA COPIE DE LYON.**

# IL 'CASO' POMPONIO ALGIERI. APPUNTI DI UNA RICERCA IN CORSO

SILVIA FERRETTO

## SUMMARY

With regard to the causes that led to the death in 1556 of Pomponio Algeri, a young University of Padua student from Nola, many questions have not yet been answered by historians. Some of the unresolved issues connected to the Algeri affair concern the difficulty of distinguishing between the tradition which has turned him into a martyr to the faith and the historical reality of his life and trial; others relate to the intertwining of political and jurisdictional factors between the Holy See and the Republic of Venice, and to our still superficial understanding of the diffusion of Reformed ideas in the Veneto and of the key figures within the heretical panorama of the area. My aim in this article, which presents new documents, is to stimulate further research on the topic.

## LE QUESTIONI APERTE DEL 'CASO' POMPONIO ALGIERI

DA quando Giuseppe De Blasiis ha pubblicato, nel 1888, i documenti relativi al processo e alla morte di Pomponio Algeri,<sup>1</sup> la fermezza e il coraggio dimostrato da questo giovane e sconosciuto studente nolano – che deve la sua fama soprattutto all'essere nato nello stesso paese in cui, circa quindici anni dopo, avrebbe avuto i suoi natali Giordano Bruno – non ha mancato di incuriosire gli storici, sin dalle ammirate parole che a lui rivolse Benedetto Croce:

Avido di scienza, appassionato del vero, poiché credette di aver raggiunto la bramata verità, affrontò la morte per non lasciarsi rapire il bene dell'anima sua, riempie di alta ammirazione e di nobile commozione per tanta fiamma di fede e di martirio [...] un martire, dunque, dell'intolleranza ecclesiastica, nato in Nola, pochi anni prima che vi nascesse un altro, il cui nome è sulle bocche di tutti, e la cui vita ha tanti punti di somiglianza con quella dell'Algierio.<sup>2</sup>

'Martire' per la fede, attraverso l'eroismo ed il coraggio che si manifestò in ogni suo gesto e parola durante il processo subito dal Sant'Uffizio veneziano, la sua immagine ha attraversato i secoli accompagnato dai toni trionfalistici con cui egli è presentato nei martirologi protestanti. La fermezza e il corag-

<sup>1</sup> G. DE BLASIIS, *Processo e supplizio di Pomponio de Algerio Nolano*, «Archivio Storico per le province napoletane», XIII / 3, 1888, pp. 569-614, con l'edizione del processo veneziano conservato presso L'Archivio di Stato di Venezia (d'ora in poi ASVEN), *Sant'Uffizio*, b. 13, fasc. 3.

<sup>2</sup> Nella sua recensione al lavoro dello storico napoletano, cfr. B. CROCE, *Pomponio de Algerio*, in *Aneddoti di varia letteratura*, II, Bari, 1953, pp. 56-57.

gio dimostrati in un momento in cui – il suo arresto e la morte si snodano in un periodo compreso tra il maggio del 1555 e l'agosto del 1556<sup>1</sup> – i mutati meccanismi di repressione inquisitoriale avevano spento o comunque affievolito quel vivace dibattito sulla liceità dell'esaltazione e testimonianza della propria fede che fino all'inizio degli anni '50 del XVI secolo aveva visto coinvolte le maggiori personalità del movimento protestante in tutta Europa,<sup>2</sup> rendono ancora oggi straordinaria la figura di Pomponio Algieri. Ma è d'altro canto necessario sottolineare tra le pieghe di quest'immagine sedimentata l'importanza che il suo caso ha avuto, dal punto di vista politico, nei rapporti tra Santa Sede e Venezia, e cercare gli elementi che possano contribuire a far luce sul concreto contributo dell'Algieri al diffondersi della Riforma in terra veneta.

Carlo De Frede, in una ricerca durata più di trent'anni, a partire dalla sua monografia del 1972,<sup>3</sup> corredata successivamente dalla pubblicazione di numerosi saggi sull'argomento, ha cercato di chiarire e approfondire il quadro dei rapporti e delle relazioni intessute da Pomponio Algieri durante la sua prima formazione napoletana e di inquadrare il contesto culturale dell'ambiente universitario patavino in cui egli visse sino al momento dell'arresto. L'ambiguità che ancora circonda l'ambiente ereticale veneto e padovano in particolare, e ne rende difficile a tutt'oggi la ricostruzione, certo risente – come già rilevava Ginzburg nel suo lavoro sui costituiti di Pietro Manelfi<sup>4</sup> – delle nascoste forme di collaborazione e compartecipazione di esponenti dell'alto patriziato veneziano e della nobiltà padovana, la cui presenza è stata via via evinta da tracce secondarie più che dagli incartamenti processuali. Se infatti lo stesso tribunale dell'Inquisizione di Venezia diede avvio ad inchieste nei riguardi di esponenti del patriziato veneziano, in particolare negli anni Sessanta del XVI secolo, esse furono quasi immediatamente lasciate cadere per evidenti motivi di opportunità politica, a meno che non si trattasse di personaggi di minor peso politico condannati comunque a pene relativamente miti.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> La prima data certa è il giorno del primo interrogatorio, a cui fu sottoposto il 29 maggio 1555; concessa l'estradizione a Roma il 14 marzo del 1556, venne arso vivo in Piazza Navona il 19 agosto 1556.

<sup>2</sup> A seguito soprattutto della vasta eco che la tragicità del caso Spiera aveva suscitato, in relazione al pericolo del nicodemismo e dell'acquiescenza rassegnata alla chiesa cattolica, che minacciava il successo dell'azione soprattutto calvinista, A. PROSPERI, *L'eresia del libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, pp. 102-130.

<sup>3</sup> C. DE FREDE, *Pomponio Algieri nella riforma religiosa del Cinquecento*, Napoli, Fiorentino, 1972; IDEM, *Morte di uno studente eretico*, in *Religiosità e cultura nel Cinquecento Italiano*, Napoli, Istituto per gli Studi Storici, 1999, pp. 213-229; IDEM, *Una notizia postuma sull'Algieri e i costituiti del processo padovano*, ivi, pp. 231-250; M. ROSA, *Algerio (Algieri) Pomponio De*, in *Dizionario biografico degli italiani*, II, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960, p. 361.

<sup>4</sup> C. GINZBURG, *I costituiti di don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago, 1970.

<sup>5</sup> S. SEIDEL MENCHI, *Protestantesimo a Venezia*, in *La Chiesa di Venezia tra Riforma protestante e Riforma cattolica*, a cura di Giuseppe Gullino, Venezia, Studium Cattolico, 1990, pp. 131-154; F. AMBROSINI, *Storie di patrizi e di eresia nella Venezia del Cinquecento*, Milano, Angeli, 1999.

Già in passato<sup>1</sup> avevo insistito sulla sostanziale differenza<sup>2</sup> esistente tra i costituiti del processo e il resoconto scritto dall'imputato, che insieme alla lettera 'ai compagni di fede', nei contenuti e nelle modalità di esposizione, ma anche nelle vicende relative alla loro pubblicazione, possono essere stati funzionali alla diffusione del ritratto di questo 'martire' della fede a fini divulgativi e didattici di un discorso religioso e dottrinale orientato in senso riformistico.<sup>3</sup> Il resoconto del processo si trova, tradotto dall'italiano in francese, nella *Histoire des martyrs* di Jean Crespin, a partire dall'edizione del 1564,<sup>4</sup> dove è stata pubblicata anche la lettera rivolta agli «amici e compagni di fede», il 21 luglio 1555.<sup>5</sup> Quest'ultima, scritta tra il secondo e il terzo interrogatorio, fu edita per la prima volta nel 1563 da Henry Pantaléon, nella *Martyrum historia... pars secunda*<sup>6</sup> insieme ad un profilo biografico e una lettera in volgare che accompagna il resoconto<sup>7</sup> a garanzia della veridicità della testimonianza offerta dall'Algieri.<sup>8</sup> Intorno agli anni Ottanta del secolo, infine, anche Theodore Beze riportò la notizia del suo arresto, così come era giunta nelle comunità svizzere, e divulgò un profilo di Pomponio Algieri pubblicato ne *Les vrais pourtraits des hommes illustres en pieté et doctrine*, edito a Ginevra nel 1581.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> S. FERRETTO, *Pomponio Algieri tra eresia e libertinismo nell'Italia del Cinquecento*, tesi di laurea, marzo 2002, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Padova; EADEM, *Nuovi contributi su Pomponio Algieri. Le forme del dissenso ereticale nella Padova del Cinquecento*, «Studi Veneziani», n.s., XLIX, 2005, pp. 129-155.

<sup>2</sup> FERRETTO, *Nuovi contributi*, cit., pp. 137-154.

<sup>3</sup> Sulla letteratura protestante di propaganda e sulle forme di trasmissione dell'immagine della 'crudele' Inquisizione e dell'eroismo dei martiri per la fede cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 155-170; S. BERTELLI, *Ribelli, libertini ed ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.

<sup>4</sup> Il testo di riferimento è contenuto nell'edizione ginevrina del 1570, cfr. J. CRESPIN, *Histoire des vrayes Tesmoins de la verité de l'Evangile qui de leur sang l'ont signee, depuis Jean Hus iusques au temps presents*, Genève, 1570, ff. 365v-370r.

<sup>5</sup> Ivi, ff. 370r-371v.

<sup>6</sup> *Martyrum historia hoc est maximarum per Europam persecutionum ac sanctorum Dei martyrum... Commentarii, Pars secunda*, Basileae, 1563; e rilegata a seguito dei *Commentarii rerum in Ecclesia gestarum, maximarumque, per totam Europam, persecutionem, a Vuiclevi temporibus ad hanc usque aetatem descriptio. Liber primus*. Autore Ioanne Foxo Anglio, Basileae, s.a. ma 1559 alle pp. 329-332; DE FREDE, *Pomponio Algieri*, cit., *Appendice*, pp. 211-231.

<sup>7</sup> Pubblicati anch'essi nel 'martirologio' del Crespin con il resto della documentazione; DE FREDE, *Pomponio Algieri*, cit., pp. 233-234.

<sup>8</sup> Ivi, p. 110: «Tale è stata la confessione, gli interrogatori e le risposte e, in effetti, il combattimento che Pomponio ha sostenuto davanti al giudizio degli uomini, come egli stesso ne ha lasciato scritto per la consolazione dei suoi amici».

<sup>9</sup> *Les vrais pourtraits des hommes illustres en pieté et doctrine, du travail desquels Dieu s'est servi en ces derniers temps, pour remettre sus la vraye religion en divers pays de la Chrestienté. Plus, quarantequatre Emblemes Chrestiens*, Genève 1581, ff. Hhiv – Hhiir; DE FREDE, *Pomponio Algieri*, cit., p. 69 e nota 12. Il resoconto del processo si trova anche riassunto in un'edizione minore del martirologio *Memorabilissima praecipuorum martyrum dicta et facta*, Hanoviae, apud Guilielmum Antonium, s.a., pp. 549-557.

Se certamente i costituiti non potevano esprimere, nella loro necessaria sintesi, l'insieme complesso di problemi che durante il processo erano stati affrontati, al tempo stesso il resoconto non solo è più esauriente e dettagliato nelle risposte, ma si discosta palesemente in più punti dall'ordine in cui domande e risposte sono state affrontate e trascritte negli interrogatori. Per questo motivo è a tutt'oggi necessario approfondire la ricerca sulle possibili interpolazioni o aggiustamenti a cui il resoconto potrebbe essere stato sottoposto, per dare al discorso di Pomponio una linearità e una struttura logica consequenziale a idee e opinioni che nei costituiti non potevano che essere frammentarie e non adeguatamente spiegate.

Oltre ai dubbi relativi alle forme della propaganda ereticale a cui in particolare la diffusione della lettera può aver contribuito, e che chiama in causa l'intervento di Celio Secondo Curione,<sup>1</sup> anche dal punto di vista politico le decisioni in merito alla sua sorte necessitano di essere approfondite. Nessun aiuto viene dalle carte che compongono il fascicolo processuale:<sup>2</sup> in esso sono infatti presenti solo i costituiti del processo e la lettera che i rettori inviarono ai Capi del Consiglio dei Dieci, a seguito della loro richiesta di informazioni sull'imputato;<sup>3</sup> mentre non vi è traccia delle lettere che sono state utilizzate durante gli interrogatori<sup>4</sup> e che sono probabilmente andate a confluire nell'incartamento processuale romano, di cui si è persa traccia.

L'eccezionalità della sua controversa figura e vicenda non placa i dubbi sul suo possibile peso a livello dottrinale e di propaganda religiosa, e mostra in filigrana il delicato equilibrio diplomatico tra Santa Sede e Repubblica di Venezia<sup>5</sup> durante il papato di Paolo IV. Il tribunale<sup>6</sup> che lo giudicò a Padova fu ad esempio particolarmente mite. Nonostante infatti le affermazioni radicali e l'atteggiamento intransigente dimostrato dall'Algieri, il podestà di Padova, Pietro Morosini insieme al capitano Vincenzo Diedo, giudicò opportuno non procedere a sentenza alcuna contro l'Algieri, nella speranza che «mediante il tormento delle pregioni avesse voluto lasciare questa sua

<sup>1</sup> Cfr. il profilo biografico che precede la lettera «ai compagni di fede» scritto da Henry Pantaléon e allegato nella *Martyrum historia*: «[...] literas ad fratres scripsit, quarum nos autographum a clarissimo viro D. Caelio Secundo Curione nacti, hic subiecimus»; DE FREDE, *Pomponio Algieri*, cit., p. 119.

<sup>2</sup> ASVEN, *Sant'Uffizio*, b. 13, fasc. 3.

<sup>3</sup> DE FREDE, *Una notizia postuma*, cit., pp. 246-247.

<sup>4</sup> Le domande relative alle lettere trovate al momento del suo arresto e dei suoi eventuali complici risalgono all'interrogatorio del 17 luglio.

<sup>5</sup> A sottolinearlo alcuni nuovi documenti relativi all'estradiizione pubblicati da D. SANTARELLI. *Morte di un eretico impenitente. Alcune note e documenti su Pomponio Algieri*, «Medioevo Adriatico», 1, 2007, pp. 117-134.

<sup>6</sup> Ancora dubbi sussistono sulla sede di istituzione e svolgimento del processo, cfr. FERRETTO, *Nuovi contributi*, cit., p. 31.

ostinazione et forsi humor malencholico». <sup>1</sup> Al contrario, l'insistenza inusitata, se rapportata al comportamento dei rettori, dimostrata da Paolo IV nella richiesta d'extradizione, e il fitto dibattito, durato più di sette mesi, tra la curia romana e il consiglio dei Dieci, <sup>2</sup> rende tutt'altro che semplice liquidare alla leggera il suo caso, il primo tra l'altro in cui fu concessa da parte di Venezia l'extradizione di un laico non suddito della Repubblica. <sup>3</sup>

A partire dalla domanda di apertura del processo, in cui a Pomponio Algeri sono richiesti i motivi della sua detenzione e processo, egli non sa «iudicare» la causa per cui è stato messo sotto inchiesta pur non avendo a suo avviso «commesso error alcuno [...] qual da li homini si pol commettere», «chiedendo e pregando la «Illustrissima Signoria» di poter «observare» la fede dalla qual dipendono tutti gli «scolari» come lui, di poter «liberamente vaccare a tutte le scientie che si legeno pubblicamente in li Studii et de quelle dar conto». <sup>4</sup> Sin dall'inizio il problema della verità di fede e delle possibilità dell'errore vengono poste in secondo piano rispetto all'esigenza di mantenere quella libertà di ricerca e di studio che era il tratto caratteristico della «gran copia» di studenti che affollavano le aule universitarie, in un dialettico confronto con gli studenti, che intendevano intervenire in merito alle decisioni relative al funzionamento dello Studio e agli strumenti didattici e modalità dell'insegnamento universitario, a cui Venezia si era sempre resa disponibile. Se, come ha giustamente osservato De Frede, il primo interrogatorio (29 maggio 1555) di Pomponio Algeri, di poco posteriore alla fuga di Matteo Gribaldi Mofa, il 22 aprile 1555, <sup>5</sup> fa supporre una stretta relazione tra la partenza del giurista e l'arresto del nolano, l'aumentata pressione dell'Inquisizione nel dominio veneziano non ha potuto in molti casi che porsi in un dialettico confronto con la volontà della Repubblica di Venezia di mantenere la propria autonomia giurisdizionale nelle terre del proprio dominio; <sup>6</sup> e soprattutto difendere l'afflusso di studenti nello Studio di Padova, il vantaggio economico della cui presenza, soprattutto degli studenti tedeschi componenti l'importante e numerosa comunità della *natio germanica*, <sup>7</sup> eb-

<sup>1</sup> DE FREDE, in *Una notizia postuma*, cit., a p. 250 aveva invece affermato che l'indulgenza dei rettori nel lasciar cadere in oblio le denunce era dovuto alla non grave eterodossia dell'imputato.

<sup>2</sup> IDEM, *Pomponio Algeri*, cit., pp. 117-158; P. PASCHINI, *Venezia e l'Inquisizione Romana da Giulio III a Pio IV*, Padova, Antenore, 1959, p. 119; FERRETTO, *Nuovi contributi*, cit., pp. 129-132.

<sup>3</sup> DE FREDE, *Pomponio Algeri*, cit., p. 154.

<sup>4</sup> IDEM, *Una notizia postuma*, cit., p. 238.

<sup>5</sup> IDEM, *Pomponio Algeri*, cit., p. 64.

<sup>6</sup> A. DEL COL, *Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nella repubblica di Venezia (1500-1550)*, «Critica Storica», xxv, 1988, pp. 244-294; IDEM, *L'Inquisizione romana e il potere politico nella repubblica di Venezia (1540-1560)*, «Critica Storica», xxviii, 1991, pp. 189-250.

<sup>7</sup> F. DUPUIGRENET DESROUSILLES, *L'Università di Padova dal 1405 al Concilio di Trento*, in



be in diverse occasioni la meglio sulle preoccupazioni relative al diffondersi della «peste» ereticale.

La mitezza dunque si sposava all'esigenza di Venezia di mantenere un equilibrio con le esigenze politiche ed economiche della vita universitaria. Un atteggiamento di disponibilità al dialogo proprio dell'esperienza e della prassi di governo della Repubblica,<sup>1</sup> ma che al tempo stesso corrisponde alle dinamiche di protezione, salvaguardia e controllo dello *Studium* patavino, nel tentativo di articolare un complesso progetto culturale, in cui l'Università venne ad assumere i connotati e il ruolo di «pubblica scuola dello Stato»; ed in cui organizzazione amministrativa, ricerca scientifica ed innovazione architettonica confluirono nel disegno di aumentare il prestigio anche internazionale di Venezia.<sup>2</sup> Sicuramente pesò nel periodo in cui Pomponio Algieri si trovò a Padova l'elezione di un tedesco luterano alla carica di rettore della facoltà di arti e medicina nel 1554.<sup>3</sup> Ma la sollevazione che ne seguì fu solo uno dei momenti in cui le *nationes* studentesche fecero sentire il loro peso nei confronti delle decisioni in merito all'amministrazione universitaria. Le corporazioni studentesche mantennero infatti, almeno fino alla seconda metà inoltrata del XVI secolo, una relativa autonomia nello Studio di Padova. Attraverso tumulti e sedizioni, oltre ad esplicite e reiterate richieste riuscirono a convogliare l'attenzione del governo veneziano sulle loro esigenze e attese: minacciando di abbandonare lo Studio in seguito al rifiuto della cattedra al giurista Andrea Alciato e la conseguente partenza per Bologna nel 1543 di Mariano Sozzini, o creando disordini nel caso della partenza del giurista Gribaldi Mofa;<sup>4</sup> o, infine, insistendo per la riforma degli statuti universitari e l'implementazione degli strumenti della ricerca e della didattica, come nel caso della richiesta di autorizzazione di un maggior numero di dissezioni pubbliche.<sup>5</sup> Nello stesso tempo, pur vietate dagli

*Storia della Cultura Veneta*, III/2, pp. 607-646; P. DEL NEGRO, *L'età moderna*, in *L'Università di Padova. Otto secoli di storia*, Padova, 2001, pp. 35-72.

<sup>1</sup> A. STELLA, *Tensioni religiose e movimenti di riforma (durante il dogado di Andrea Gritti)*, in 'Renovatio urbis'. Venezia nell'età di Andrea Gritti, a cura di Manfredo Tafuri, Roma, Officina, 1984, pp. 134-147.

<sup>2</sup> DUPUIGRENET DESROUSILLES, *L'Università di Padova*, cit.; G. BENZONI, *Cultura umanistica e cultura universitaria a Padova e Venezia tra fine '400 e primo '500. Qualche appunto e qualche spunto*, «Studi Veneziani», XXVII, 1994, pp. 41-77.

<sup>3</sup> DE FREDE, *Pomponio Algieri*, cit., pp. 54-55.

<sup>4</sup> A. STELLA, *Una famiglia di giuristi fra eterodossi padovani e bolognesi, Mariano e Lelio Sozzini (1525-1556)*, in *Rapporti tra le Università di Padova e Bologna. Ricerche storiche di filosofia, medicina e scienze*, Omaggio dell'Università di Padova all'"Alma Mater" bolognese nel suo nono centenario, a cura di Lucia Rossetti, Trieste-Padova, Lint, 1988, pp. 127-160; IDEM, *Studenti e docenti patavini tra Riforma e Controriforma*, in *Studenti, Università, città nella storia padovana*, Atti del Convegno (Padova 6-8 febbraio 1998), a cura di Francesco Piovan e Luciana Sitran Rea, Padova-Trieste, Lint, 2001, pp. 371-387.

<sup>5</sup> IDEM, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Nuove ricerche storiche*, Padova,



statuti universitari in via teorica, nella prassi didattica ben pochi furono gli interventi per limitare le 'anatomie private', pratica consueta tra i docenti e richiestissime dagli studenti, principale motivo della scelta di Padova come sede privilegiata di studio.

#### POMPONIO ALGIERI E I 'CIRCOLI' ERETICALI PADOVANI:

##### ALCUNE IPOTESI

Lo spirito di controversia che anima alcuni punti degli interrogatori di Pomponio Algeri, e la sua competenza dottrinale e giuridica in merito alle più delicate questioni teologiche dibattute in quegli anni nelle sessioni del Concilio di Trento – la cui eco giungeva sin nelle botteghe di librai e speciali quali centri di raccolta e diffusione della maggior parte delle informazioni provenienti d'oltralpe – ricorda lo stile delle dispute universitarie, e la vitalità del dibattito sulla priorità della ricerca filosofica sulle ragioni della teologia.<sup>1</sup> Un atteggiamento critico prima ancora che una manifestazione di dissenso religioso che verrà ribadita in alcuni punti della lettera ai 'compagni di fede':<sup>2</sup>

Forte credet haec caecus mundus? Sed potius dicet incredulus [...] Nonne respicis dulcem patriam? Nonne mundi opes, cognates, delitias, honores? Num oblivisceris scientiarum solatio et medela omnium laborum? Num perdes omnes quos pertulisti labores, totque vigilias et sudores, unaque laudabiles conatus, quos e teneris unguiculis elaborasti? Tandem non pertimescis mortem, quae imminet, scilicet mullum ob delictum? O quam stultum et insipiens, posse unico verbo his omnibus prospicere atque necem declinare, et nolle;<sup>3</sup>

ma che nel terreno ben più scivoloso della disputa sui sacramenti rivelerà la personale adesione alle forme più radicali del dissenso, come a proposito del sacramento dell'Eucarestia:

Dico in la eucharistia et cena del Signore receversi veramente la carne et sangue de Christo, perhò per spirito, et che in quel pane ve sia non solum li accidenti, ma anchora la substantia de esso pane [...] in la cena far si debbe da christiani in memoria de Christo, tal che, mancando tal parole affermo tal cena non solum esser deffectiva ma niancho deverse dire cena del Signore.<sup>4</sup>

Liviana, 1969, p. 103; A. CARLINO, *La fabbrica del corpo. Libri e dissezione nel Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1994, p. 224.

<sup>1</sup> Esempiare al riguardo l'accesso dibattito sull'immortalità dell'anima umana e gli sviluppi di questo stesso dibattito a partire dalle disposizioni della Bolla *Apostolici Regiminis* del 1513; cfr. ora per una visione d'insieme di questi problemi, S. RICCI, *Inquisitori, censori, filosofi sullo scenario della Controriforma*, Roma, Salerno, 2008, pp. 27-98.

<sup>2</sup> DE FREDE, *Pomponio Algeri*, cit., p. 119.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 234-235.

<sup>4</sup> Secondo costituito, 17 luglio 1555, cfr. DE FREDE, *Una notizia postuma*, cit., p. 243; e poco più avanti ribadisce: «Per tal pane santificato ricevere veramente per spirito il corpo et san-

Il superamento delle 'contenzioni' religiose relative all'Eucarestia e alla predestinazione; il diffondersi delle discussioni tra Martin Butzer, nella declinazione in senso pastorale del pensiero riformato, ed i 'laboratori' modenesi e bolognesi;<sup>1</sup> infine, gli obiettivi politici di diffusione e sostegno alla diffusione della Riforma tramite Pietro Carnesecchi e Baltassarre Altieri:<sup>2</sup> sono, questi ultimi, elementi che si integrano alla ricerca di nuovi modelli sociali e politici di cui la Repubblica di Venezia e le principali famiglie del patriziato si fanno portavoce, all'interno di quei 'circoli' – verso i quali si tenta di indirizzare le responsabilità di un radicale rinnovamento delle istituzioni ecclesiastiche – tra loro collegati attraverso figure nobiliari di prestigio in grado di offrire protezione ed aiuti finanziari per la propaganda e la trasmissione di informazioni e libri, e per creare piccoli 'laboratori di cultura 'eretica'', di cui, probabilmente, anche Pomponio Algieri fece parte.<sup>3</sup> Necessitano di ulteriori approfondimenti in tal senso alcune relazioni, a partire dal primo

gue de Cristo, ma che in esso pane resti la propria substantia del pane et non che quella si faccia irrita come dice il papa».

<sup>1</sup> Per l'insieme dei rapporti e delle discussioni intercorse tra Martin Butzer ed i gruppi bolognesi e modenesi prima di approdare anche a Venezia negli anni immediatamente seguenti la Dieta di Ratisbona, e le tappe della 'disputa sacramentaria' cfr. P. SIMONCELLI, *Inquisizione romana e Riforma in Italia*, «Rivista Storica Italiana», c/1, 1988, pp. 5-125. In particolare a p. 40 la deposizione di Domenico Rocca su Giovan Battista Scotti, in *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, Edizione critica a cura di Massimo Firpo e Dario Marcatto, iv, Roma, 1987, pp. 465-467: «Et diceva che il sagramento de l'eucharestia non era altro che un esempio fatto di pane, acqua et vino et ogni pane etiam comune era buono...»; A. ROTONDÒ, *Per la storia dell'eresia a Bologna nel secolo XVI*, «Rinascimento», s. II, II, 1962, pp. 107-154. S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia: Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, «Rivista Storica Svizzera», XXIV, 1974, pp. 537-634, 604-624.

<sup>2</sup> Su Vittore Soranzo e Pietro Carnesecchi, uno a Bologna e l'altro a Venezia come «braccia operative» di aiuti ai protestanti italiani e sul gruppo veneziano di cui facevano parte tra gli altri Guido Giannetti, Girolamo Donzellini, Vincenzo Maggi, legati all'ambasciatore inglese Edmund Harwel, di cui era segretario Baltassarre Altieri, cfr. SIMONCELLI, *Inquisizione romana e riforma in Italia*, cit., pp. 24-25 (nota 64); L. PERINI, *Note e documenti su Pietro Perna libraio-tipoografo a Basilea*, «Nuova Rivista Storica», L, 1966, pp. 145-200, 149; IDEM, *Ancora sul libraio-tipoografo Pietro Perna e su alcune figure di eretici italiani in rapporto con lui negli anni 1549-1555*, «Nuova Rivista Storica», LI, 1967, pp. 363-404, 372.

<sup>3</sup> S. PEYRONEL RAMBALDI, *Tra «dialoghi» letterari e «ridotti» eterodossi: frammenti di cultura del patriziato veneziano nel Cinquecento*, in *Per Marino Berengo. Studi degli allievi*, a cura di Livio Antonielli, Carlo Capra, Mario Infelise, Milano, Angeli, 2000, pp. 182-209, 194-209; non a caso tra i processi tra loro collegati che si concluderanno a Venezia alla fine degli anni Sessanta interessante in questo caso quello al nobile bresciano Giovanni Andrea Ugoni, in rapporto con Pier Paolo Vergerio e Baltassarre Altieri sin dal 1545. Il suo processo del 1565 oltre ad offrire importanti elementi sul gruppo che faceva capo al nobile veneziano Andrea da Ponte, è anche fonte indiretta di nuovi elementi su Pomponio Algieri: insieme ai 'luterani' conosciuti a Venezia come Francesco Spinola e Agostino Curione, egli nomina un «Messer Cesare, procurator di cause», «maritato in una che era moglie del quondam Pomponio da Nola», cfr. DE FREDE, *Una notizia postuma*, cit., p. 234.

nesso tra Pomponio Algieri e Francesco Scudieri,<sup>1</sup> al quale, al momento dell'arresto nel 1560, vennero trovate «due lettere a lui scritte dalle carcere da quel Pomponio, qual fu mandato a Roma e abbruggiato».<sup>2</sup>

Sebbene non sia possibile, allo stato attuale della documentazione su Pomponio Algieri, procedere se non per via ipotetica, la rete di conoscenze che si può ricostruire attraverso la figura di Francesco Scudieri mostra in filigrana come nel giro di pochi anni la recrudescenza dell'azione inquisitoriale avesse portato alla luce una serie di 'movimenti' che attraversarono Padova negli anni centrali del '500, all'interno dei contesti venuti alla luce tra il secondo processo al cardinal Morone negli anni 1557-1559 e il processo a Pietro Carnesecchi del 1567.<sup>3</sup> Come illustrato a suo tempo da Leandro Perini il nome dello Scudieri emerge dal memoriale del frate minorita Antonino Barges, del quale disse che «stava in la Charità a Venezia [...] si fermò poi in Padova in casa de li Bucella».<sup>4</sup> Arrestato nel 1560, tra i libri trovatigli «dui libri di medicina scritti a penna con le tavole del Vessalio di anatomia et alcuni libri havuti in prestito da messer Gasparo Parma»;<sup>5</sup> «libri di medicina e d'umanità»<sup>6</sup> vengono dunque diffusi, anche approfittando delle incertezze relative al controllo e alla censura dei testi di medicina: lo Scudieri confessa infatti di tenere tra i suoi libri a casa

alchune opre del Fuscio et Silvio in medicina; gli quai libri mi reputava potergli tenere con bona coscienza, poscia che questi illustrissimi et sapientissimi Signori non havevano lasciato iseguire quel catalogo,<sup>7</sup> anzi cerchavano mitigarlo et molti haveva comprati in morte del pontefice et dopo. Fatto poi questo sommo pontefice,<sup>8</sup> mi riputava anchor molti potergli tenere, vedendo che non confirmava niuna delle dette cose, né rinovava, anzi ogn'uno si promette ogni gran bene di lui et sperare dover seguire qualche bona riformatione il che voglia Iddio, et presto.<sup>9</sup>

Allo stesso modo anche Girolamo Donzellini, durante il processo subito sempre nel 1560, a proposito della conoscenza e frequentazione del 'gruppo' veneziano di Baltassare Altieri, affermava – per l'utilità che essi avevano per la sua professione di medico – di avere a quel tempo letto «la logica, la filosofia naturale et morale di Filippo Melantone, li qual libri per esser profani,

<sup>1</sup> Ex canonico regolare di S. Agostino, che una volta uscito dall'ordine, nel 1552, aveva vissuto a Venezia e Ferrara per poi fermarsi a Padova, alloggiato in una camera in casa di un mastro Filippo fornaio. Per le sue vicende processuali cfr. PERINI, *Ancora sul libraio-tipografo Pietro Perna*, cit.

<sup>2</sup> ASVEN, *Sant'Uffizio*, b.15, f. 55v; cfr. L. PERINI, *Ancora sul libraio-tipografo*, cit., p. 396.

<sup>3</sup> *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567)*, edizione critica a cura di Massimo Firpo e Dario Marcatto, 2 voll., Città del Vaticano, 1998.

<sup>4</sup> PERINI, *Ancora sul libraio-tipografo*, cit., p. 371.

<sup>5</sup> ASVEN, *Sant'Uffizio*, b.15, f. 55v; cfr. PERINI, *Ancora sul libraio-tipografo*, cit., p. 372.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> L'indice dei libri proibiti di Paolo IV.

<sup>8</sup> Pio IV.

<sup>9</sup> ASVEN, *Sant'Uffizio*, b.15; cfr. PERINI, *Ancora sul libraio-tipografo*, cit., p. 402.

né trattar cose di religione et si vendevano pubblicamente per tutta Italia e si leggevano anco da catolici». <sup>1</sup>

È noto agli storici quel clima di dibattiti e fermenti religiosi, di incontri degli studenti, che con meraviglia di Gasparo Contarini si assembravano ad ascoltare le prediche del benedettino Marco da Cremona<sup>2</sup> presso l'abbazia di Santa Giustina (ambiente benedettino che aveva segnato il cammino di intellettuali come Marcantonio Flaminio, il cardinal Pole a lui legato, e centro di elaborazione del *Beneficio di Cristo*, e dell'esperienza di Giorgio Siculo),<sup>3</sup> come pure la sensibilità francescana diffusa in area veneta da figure come Girolamo Galateo e Bartolomeo Fonzio, la cui influenza si estende nel padovano ad opera dell'*ecclesia* di Massimo Massimi. Ma al tempo stesso ai temi che si legano al diffondersi dell'idea del *Beneficio*, si aggiungono gli studi e le discussioni sulle forme attraverso le quali l'uomo filtra e rielabora i dati offerti dalla realtà sensibile e la diffusa esigenza di integrazione tra la dimensione della conoscenza intellettuale e le forme dell'agire morale che muovono le scelte dell'uomo all'interno della società. L'affermazione della mortalità dell'anima umana, una volta indagate le possibilità di comprensione della realtà naturale da parte dell'intelletto, giunge a negare il portato di verità assoluta del sistema aristotelico e delle autorità filosofiche e religiose, rivendicando in quella debolezza dell'intelletto umano la possibilità di costruzione di un diverso modello di sapere filosofico e scientifico. Al tempo stesso, l'«infermità» al bene e la necessità dell'intervento divino, permettono all'uomo quell'«operare secondo virtù», che diviene dapprima 'assuefazione' e in un secondo momento 'abito' e 'seconda natura',<sup>4</sup> lasciando

<sup>1</sup> PERINI, *Sul libraio*, cit., p. 148. La prefazione del Donzellini alle orazioni di Temistio, *Themistii orationes octo... A Hyeronimo Donzellino... in Latinam linguam e Graeca... versae et... illustratae*, Basileae, 1559, permettono di desumere alcuni suoi orientamenti filosofici: l'influenza del *De perenni philosophia* di Agostino Steuco, il ruolo del rinnovamento filologico nel rinnovamento delle scienze e della teologia e la continuità dell'opera di alcune grandi figure di umanisti come Ludovico Vives, Lefèvre d'Etaples, Cornelio Agrippa, Rodolfo Agricola, Erasmo. Cfr. PERINI, *Ancora sul libraio-tipografo*, cit., pp. 374-375.

<sup>2</sup> Le sue letture paoline andava ad ascoltare nel 1538 Girolamo Busale. «Homo di santissima vita e buona doctrina», secondo il giudizio del cardinal Gaspare Contarini, aveva fatto professione di fede nel Monastero di S. Giustina, il 13 aprile 1488 e morì il 20 gennaio 1539, cfr. STELLA, *Anabattismo e antitrinitarismo*, cit., p. 16.

<sup>3</sup> Per l'importanza del mondo benedettino nell'elaborazione e nello sviluppo dei temi del *Beneficio di Cristo* e sulla formazione di Benedetto Fontanini e Giorgio Siculo, cfr. PROSPERI, *L'eresia del libro grande*, cit., pp. 24-71.

<sup>4</sup> SIMONE PORZIO, *An homo bonus vel malus volens fiat*, Florentiae, 1551, pp. 29-31 (rist. anast., con il volgarizzamento di Giovan Battista Gelli, a cura di Eva del Soldato, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005); C. VASOLI, *Tra Aristotele, Alessandro di Afrodisia e Juan de Valdés: note su Simone Porzio*, «Rivista di storia della filosofia», n. s., LVI/4, 2001, pp. 561-607: 592; per il legame d'amicizia tra Simone Porzio e Marcantonio Flaminio e per alcune ipotesi sul rapporto tra possibilità conoscitive dell'intelletto umano e la concezione del 'libero arbitrio' sanato dalla fede del *Beneficio di Cristo*, cfr. S. FERRETTO, *La morte di Jacopo Bonfadio (1550) tra sensibilità*

spazio alla 'congettura', alla discussione, al declinazione in senso morale e operativo delle attività umane.

A Padova lo Scudieri, insieme al 'Turchetto',<sup>1</sup> e Matteo Gribaldi Mofa,<sup>2</sup> promuovono la diffusione della *Christianismi restitutio* di Michele Serveto; e con Lelio Sozzini, e Alessandro Citolini, quest'ultimo legato ad amicizia con Johann Sturm, e a Parigi negli stessi anni in cui si trovava anche Giulio Camillo,<sup>3</sup> fanno parte dell'importante 'circolo' padovano che ruotava intorno alla nobildonna genovese Caterina Sauli.<sup>4</sup> 'Circolo' da cui uscì la traduzione italiana della parafrasi erasmiana del *Vangelo di Matteo*, curata da Bernardino Tomitano, docente di logica, e dal giureconsulto Guido Panciroli, entrambi chiamati a difendersi di fronte al tribunale veneziano del Sant'Uffizio nel 1555, in merito al loro contributo alla diffusione di Erasmo a Padova,<sup>5</sup> poco tempo prima dell'arresto dell'Algieri; in questo circolo al tempo stesso si intrecciarono le più vivaci discussioni sull'aristotelismo e sull'utilità culturale e sociale della tradizione dialettica e retorica cinquecentesca.<sup>6</sup>

Il processo del 1567 a carico della figlia di Caterina, Isabella Frattina,<sup>7</sup> aveva rivelato la vasta rete di contatti con gran parte dei personaggi di spicco della Riforma in Italia degli anni Quaranta e Cinquanta del XVI secolo, tra i quali Oddo Quarto da Monopoli, Gabriele Falloppia, Lelio Sozzini,

erasmiana, riflessione filosofica e medicina, «Studi storici veronesi Luigi Simeoni», LVIII, 2008, pp. 17-38: 37-38.

<sup>1</sup> Ancora controversa la discussione sull'identità di Giorgio Filaretto detto il 'Turchetto' con Ortensio Lando, cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Chi fu Ortensio Lando?*, «Rivista Storica Italiana», CVI/3, 1994, pp. 501-654.

<sup>2</sup> STELLA, *Anabattismo ed antitrinitarismo*, cit., pp. 135-138.

<sup>3</sup> In Francia alla corte di Francesco I tra il 1530 e il 1538. VASOLI, *Su alcuni scritti «religiosi»*, cit., pp. 284-285; IDEM, *Tra retorica, arte della memoria ed eresia: ipotesi su Giulio Camillo Delminio ed i suoi discepoli*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXXXVIII, 1975, pp. 81-95.

<sup>4</sup> SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia*, cit.; STELLA, *Anabattismo ed antitrinitarismo*, cit., in part. pp. 38-42, 194-200.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 140-141; S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Torino, Boringhieri, 1987, pp. 84-85; 94, 172, 279-80, 309, 378, 410, 445. Ma sul valore dell'esegesi del *Vangelo di Matteo* e sulla 'linea agostiniana' del *Beneficio di Cristo* cfr. C. OSSOLA, *Introduzione storica* a JUAN DE VALDÉS, *Lo Evangelio di San Matteo*, Roma, 1985, pp. 11-93; suggerisco alcune ipotesi sui temi che si dibattevano in S. FERRETTO, *In margine ad un fascicolo processuale (1558-1561): Ippolito Craya, Pomponio Algieri e la cultura padovana nel XVI secolo*, in *Le trasformazioni dell'Umanesimo fra Quattrocento e Settecento. Evoluzione di un paradigma*, a cura di Achille Olivieri, Milano, Unicopli, 2008, pp. 155-167.

<sup>6</sup> *New perspectives on Renaissance thought. Essays in the history of science, education and philosophy in memory of Charles Schmitt*, ed. by John Henry and Sarah Hutton, London, Duckworth, 1990; *Sapientiam amemus. Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance*, a cura di Paul Richard Blum, München, 1999, pp. 109-126, 124.

<sup>7</sup> ASVEN, *Sant'Uffizio*, b. 25, processo di Isabella Frattina; una monografia le è stata recentemente dedicata da F. AMBROSINI, *L'eresia di Isabella. Vita di Isabella da Passano, signora della Frattina (1542-1601)*, Milano, Angeli, 2005.

Gian Domenico Roncagli, Alessandro Trissino, Niccolò Buccella. L'elenco di «complici di Alessandro Lanzoni Mantovano», in particolare, L'elenco di «complici di Alessandro Lanzoni Mantovano», in particolare, mostra in filigrana il diffondersi tra Modena e Padova della predicazione dei minoriti conventuali Bartolomeo Fonzio e Bartolomeo della Pergola, quest'ultimo legato alle vicende processuali che alla metà del secolo vide coinvolte figure di spicco dell'ambiente ecclesiastico come il cardinal Giovanni Morone e Reginald Pole.

Presenze importanti che influenzarono a Modena il gruppo legato all'Accademia dei Grillenzoni, e di cui faceva parte lo stesso Gabriele Falloppia.<sup>1</sup> Le possibilità dell'*experientia* come fonte di conoscenza, le riflessioni sull'*auctoritas* di Aristotele, il *Beneficio di Cristo* ed Erasmo, le questioni della libertà di coscienza e della libertà e dignità dell'uomo erano tra gli argomenti di cui si discuteva in seno all'Accademia; mentre la *caritas* del medico e della medicina entrava a far parte delle istanze di rinnovamento religioso della società, nella cura agli indigenti, nell'elemosina e nella visita agli ammalati, che i membri della comunità, dei 'fratelli', praticavano.

Nello stesso 1567 il medico Marziale Clementi venne interrogato sul coinvolgimento nella diffusione dell'eresia di personaggi quali Alvise Cornaro, Caterina Sauli, Sperone Speroni:<sup>2</sup> ulteriore spiraglio per una ricerca che possa analizzare i rapporti tra Alvise Cornaro, la famiglia Martinengo<sup>3</sup> e Caterina Sauli.<sup>4</sup> Tali legami si arricchiscono della presenza a Padova di Andrea Zaccaria da Cipro, ospite a casa dello Speroni, ed intimamente legato

<sup>1</sup> Per Bartolomeo Fonzio cfr. i lavori di A. OLIVIERI, *Ortodossia ed eresia in Bartolomeo Fonzio*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 128, 1970, pp. 39-55; IDEM, *Il «Catechismo» e la «Fidei et doctrinae... ratio» di Bartolomeo Fonzio, eretico veneziano del Cinquecento*, «Studi Veneziani», IX, 1967, pp. 339-452; per l'«eresia» di Gabriele Falloppia, cfr. G. ONGARO, *La scoperta della circolazione polmonare e la diffusione della Christianismi restitutio di Michele Serveto nel XVI secolo in Italia e nel Veneto*, «Episteme, Rivista critica di storia delle scienze mediche e biologiche», I, 1971, pp. 3-44; M. PANETTO, V. T. WIEL MARIN, *Gabriele Falloppia (1523-1562): l'experientia tra anatomia e Riforma. Con nuovi documenti relativi alla ricognizione del 1996*, «Studi Storici Luigi Simeoni», LI, 2001, pp. 272-306, dove è sottolineata anche la sua amicizia con Oddo Quarto, in casa del quale trascorse il suo soggiorno padovano (ivi, p. 278). Per la comune appartenenza del Falloppia e del Fonzio al circolo modenese legato all'Accademia dei Grillenzoni, cfr. A. BIONDI, *Tommasino Lancellotti, la città e la chiesa di Modena*, «Contributi», 2, 1978, p. 45; C. BIANCO, *La comunità di 'fratelli' nel movimento ereticale modenese del '500*, «Rivista Storica Italiana», 92, 1980, pp. 626-628; IDEM, *Bartolomeo della Pergola e la sua predicazione eterodossa a Modena nel 1544*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 151, 1982, pp. 3-49.

<sup>2</sup> ASVEN, *Sant'Uffizio*, b. 25.

<sup>3</sup> A. OLIVIERI, *Ulisse Martinengo, Brescia e la "religio helevetica"*, in *Riformatori bresciani del '500*. Indagini, a cura di Roberto Andrea Lorenzi, San Zeno Naviglio (Bs), Grafo, 2006, pp. 169-263.

<sup>4</sup> Medesime le frequentazioni di Caterina Sauli e di Fortunato Martinengo; C. VASOLI, *Noterelle intorno a Giulio Camillo Delminio*, «Rinascimento», s. II, XV, 1975, pp. 293-309. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia*, cit.



ad Ulisse Martinengo: Bologna, Cipro e Padova divengono così teatro della diffusione del pensiero teologico di Ambrogio Cavalli,<sup>1</sup> attraverso i maggiori rappresentanti dell'Accademia degli Infiammati, tra i quali erano stati, come co-fondatori, Mariano Sozzini e Giovan Battista da Monte, e come protagonisti Sperone Speroni e Alessandro Piccolomini, entrambi impegnati sul piano della didattica e delle modalità della trasmissione del sapere scientifico a fasce sempre più ampie della società.<sup>2</sup>

#### UN PASSO AVANTI NELLA RICERCA

Un recente ritrovamento documentario<sup>3</sup> ha permesso di arricchire la documentazione relativa alla vicenda di Pomponio Algieri e al contesto di diffusione della Riforma a Padova. Si tratta di un processo inquisitoriale istituito a carico di un giurista di Veglia appartenente ad un'importante famiglia nobile dell'isola, Ippolito Craya,<sup>4</sup> la cui presenza a Padova e la frequentazione della facoltà dei giuristi è attestata dagli *Acta graduum Academicorum*.<sup>5</sup>

Il vescovo di Veglia Alberto Duimio, di cui Ippolito era auditore fiscale, venne accusato il 29 dicembre 1557 presso il Consiglio dei Dieci dal provveditore dell'isola Angelo Gradenigo,<sup>6</sup> per la sua condotta immorale. La lista d'accuse, presentate a nome di tutta la comunità a causa delle ingiustizie e disordini fomentati nell'isola, comprendeva 35 capi d'accusa, tra cui la non osservanza della scomunica papale, la vendita di beni del vescovado, comportamenti irreligiosi come il non confessarsi, il non recitare il breviario, l'essere dedito al gioco.<sup>7</sup> Il contrasto tra il vescovo e il provveditore rivela i conflitti esistenti tra le famiglie nobili di Veglia,<sup>8</sup> e che si misurano nel corposo processo al Craya, accusato d'eresia dal vescovo Duimio sulla base

<sup>1</sup> U. ROZZO, *Vicende inquisitoriali dell'eremitano Ambrogio Cavalli (1537-1545)*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», xvi/ 2, 1980, pp. 223-256.

<sup>2</sup> H. MIKKELI, *The cultural programmes of Alessandro Piccolomini and Sperone Speroni at the paduan Accademia degli Infiammati in the 1540s*, in *Philosophy in the sixteenth and seventeenth centuries. Conversations with Aristotle*, a cura di Constance Blackwell e Sachiko Kusukawa, Ashgate, Aldershot, 1999, pp. 76-85.

<sup>3</sup> ASVEN, *Sant'Uffizio*, b.15, fasc. 4, *Contra Hyppolitum Craya*. Ha studiato questo processo già Andrea Del Col, a proposito dell'inchiesta del Sant'Uffizio nel Patriarcato di Aquileia contro i complici di Pier Paolo Vergerio, in *L'Inquisizione nel Patriarcato e diocesi di Aquileia 1557-1559*, Trieste, 1998, in part. alle pp. xxxii-xxxvi, clxxiii-clxxvi, 321-326; e ne fa menzione AMBROSINI, in *Storie di patrizi e di eresia*, cit., pp. 71-80. Tuttavia sarebbe opportuna un'edizione critica dell'intero fascicolo processuale.

<sup>4</sup> FERRETTO, *In margine ad un fascicolo processuale*, cit.

<sup>5</sup> A Padova si era addottorato in *utroque iure* il 24 ottobre del 1552. Cfr. *Acta graduum academicorum gymnasii patavini ab anno 1551 ad annum 1565*, a cura di Elisabetta Dalla Francesca ed Emilia Veronese, Padova, Antenore, 2001, p. 78.

<sup>6</sup> DEL COL, *L'Inquisizione nel Patriarcato*, cit., p. xxxii.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Ivi, p. clxxiii: per Nicolò Zottinio, l'isola era «in lite, travagli et garvami insoliti col detto vescovo per livelli, decime et giurisdizioni usurpatoci».



della frequentazione del nobile con «un certo Pomponio», amico e compagno di un personaggio ancora ignoto, un certo «Jacomo Castrocucco», entrambi del 'Regno'<sup>1</sup> e studenti presso lo Studio patavino, che, come ebbe a testimoniare Donna Fior, 'massara' del dottore e di sua moglie Caterina, la quale «sta appresso il Portello, et suol tegnir scolari», «in casa vivevano alla lutherana, et à messa in elevatione sacramenti si voltavano, et ridendo dicevano che levano il pezzo del pane, et che in casa legeano ogni di certe lettere in simil materia».<sup>2</sup>

Tra le accuse che si affacciano nel processo vi sono lo scandalo provocato da una donna piemontese, Caterina, «commune» a tutti loro,<sup>3</sup> come si usa fare «all'anabattista», o dai sospetti fomentati dal fratello e dai familiari più intimi di rapporti «carnalmente vissuti», con la «madregna» e con la sorella. Ancora, la denuncia dell'insistenza con cui Craya affermava «non esser peccato nessuno, quel che va in bocca, ma quel che vien fora, et dove Dio ha comandato nè ordinato mai quadragesima né venerdì né sabato»,<sup>4</sup> tentando di convincere amici e conoscenti a mangiar carne «come farina», attraverso la divulgazione di un libro «che comandava che non se dee astenir dalla carne, ma mangiar ogni cosa».<sup>5</sup> Ma, ancor più interessante, è quell'immagine particolare, convergente nelle deposizioni, dell'anima che unita al corpo forma un «un udro gonfio di vento», il qual «subbito forato, da un coltello, esce quel vento via invano, et cusi fa l'anima nostra uscendo del nostro corpo, come quel vento».<sup>6</sup>

Più che le «speculazioni sull'anima»<sup>7</sup> che animavano le discussioni di teologi, filosofi e studenti, l'immagine usata dal Craya si fa simile alle descrizioni di Antonio Pigafetta nella *Relazione del primo viaggio attorno al mondo*,<sup>8</sup> di un'isola d'area indonesiana, «deta Ocodoro, soto de Iava Magiore», dove «trovarsi si non femine e quelle impregnarsi de vento e poi, quando parturiscono, si'l puto è maschio, l'amazano; se è femina, lo alevano [...]»,<sup>9</sup> che richiamano le frequentazioni vicentine delle persone legate alla vicenda di Pomponio Algieri, e i 'circoli' vicentini, legati alle famiglie Thiene, Da Porto, Trissino e Pigafetta.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> ASVEN, *Sant'Uffizio*, b. 15, fasc. 4, lettera di Alberto Duimio al Consiglio dei Dieci, 2 gennaio 1559.

<sup>2</sup> Ivi, copia di minuta di lettera, senza data.

<sup>3</sup> Ivi: «[...] questa Catherina et il dottor predetto hanno contrato questo matrimonio, dicendo che cusi se fa a la lutherana, perché lei ha più mariti vivi, ciò è il primo un zavater in Piemonte, qual lavora da tornidor, et ha una figlia con detta Caterina, qual è in uno monastier; l'altro è un Piero [...] cartaro da Presina, [...] et questa Pascha prossima se partito, et andò per soldato a Corphù, el terzo è messer Jacomo Castrocucco del Regno soprannominato, qual la sposò in Padoa, et il quarto è esso Hippolito Craya dottor qual ha sposata qui in Veglia».

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> PROSPERI, *L'eresia del libro grande*, cit., p. 265.

<sup>8</sup> ANTONIO PIGAFETTA, *Relazione del primo viaggio attorno al mondo*, testo critico e commento di Andrea Canova, Padova, Antenore, 1999.

<sup>9</sup> Ivi, p. 339.

<sup>10</sup> A. OLIVIERI, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Roma, Herder, 1992.

L'*herbero* Pomponio Algeri, come è qui chiamato,<sup>1</sup> diviene in questo processo, apparentemente lontano nello spazio e nel tempo rispetto al periodo in cui si consuma la sua vicenda, un personaggio chiave nell'accusa al nobile Ippolito Craya, ed appare come una 'guida' delle discussioni che attraversavano la città di Padova ed i suoi studenti, analizzate attraverso la lente prospettiva delle donne che tengono nelle loro case a «dozena» gli studenti:

Io ho inteso da alcune donne in Padua, ch'el Dottor et Catherina intitulata sua moglie, et un Pomponio che fu pigliato in casa d'esso Dottor et Caterina in Padoa per Lutheran, et per tal fu bruciato vivo in Roma, et un Jacomo Castrocucco del Regno qual'havea sposata questa Catherina publicamente, et dattoli un anello, con una turchese per segno de matrimonio, et un altro messer Giacomo, medico pur del Regno, quali tutti stavano in una medesima casa in Padoa, et da queste medesme donne, cioè Madonna Hyppolita [...] non mi ricordo il suo cognome; Madonna Margarita d'Arbe [...] sta in Padoa in contrata de Santo Massimo [...] et Madonna Fiore [...] sta in contrata predetta, à canto la casa della predetta Margarita, et Madonna Catherina moglie de Giovanni Domenego bombardier, stà nel borgo delli capelli, et Madonna Veronica che alloggia scolari nel medesimo borgo tutti in Padoa, et da questi medesmi testimoni ho inteso, che lui e lei sono stati processati in Padoa per lutherani per la qual causa sono fugiti de li.<sup>2</sup>

Sicuramente questa è solo una traccia, seppur labile, ma all'interno di un sempre più articolato e al tempo stesso più preciso quadro di rapporti, offre inaspettamente la possibilità di proseguire la ricerca su questo giovane nolano, modello 'eccentrico',<sup>3</sup> in grado allo stesso tempo di precisare ed esemplificare la molteplicità di livelli che si celano nel dibattito riformatore italiano, e veneto in particolare, nel XVI secolo.

<sup>1</sup> Sia Caterina, sia Giacomo da Castrocucco sono detti 'herberi', come anche Pomponio Algeri, cfr. AMBROSINI, *Storie di patrizi*, cit., pp. 77-78.

<sup>2</sup> ASVEN, *Sant'Uffizio*, busta 15, Costituto di Hieronimo de Stasiis, 11 novembre 1558.

<sup>3</sup> P. BURKE, *Storia e teoria sociale*, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 43-58; C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976.

# IL SIGNIFICATO DEL CONCETTO DI FIGLIO NEL PENSIERO DI GIROLAMO CARDANO

ARMANDO MAGGI

## SUMMARY

This essay brings to light the importance of Giovanni Battista Cardano in the thought of his father Girolamo. The sudden and violent death of his beloved son transcends its biographical level and comes to identify with the core of Cardano's philosophy, according to which every intellectual act is a form of reflection between the subject's mind and the object of his knowledge. Through a careful analysis of Cardano's works, primarily his *Somniorum Synesiorum*, *Paralipomenon*, *Metoposcopia*, *De sapientia*, *Hyperchen*, and *De utilitate ex adversis capienda*, this essay shows that the crucial concept of intellectual mirroring, which plays such an important role in Cardano's thought, finds in the philosopher's meditation on his son's absence its most cogent realization. For Cardano, the memory of Giovanni Battista's sudden execution recalls both the intellect's constant striving toward knowledge and the 'danger' that threatens to undermine every intellectual quest.

**E**SAMINANDO il significante «tomba» nel primo libro del *Somniorum Synesiorum*, Cardano propone in un'unica frase due immagini oniriche simili e strettamente collegate, due ipotetici riti d'addio. Sognare di rendere omaggio a una tomba significa la morte di un genitore anziano, Cardano scrive, mentre baciare una tomba annuncia la morte di un figlio o la scrittura di un libro.<sup>1</sup> Le due immagini hanno una natura speculare, il figlio che s'inchina alla tomba del padre che devastato bacia la tomba del figlio. Si ricordi, Cardano spiega in un capitolo seguente, che «padre significa figlio»,<sup>2</sup>

<sup>1</sup> G. CARDANO, *Somniorum Synesiorum libri quatuor*, 2 vol., ed. J.-Y. Boriaud, Firenze, Olshki, 2008, l. 1, cap. 62, p. 338. In un sogno, la pubblicazione stessa di un libro può significare la morte (*Somniorum Synesiorum*, l. 1, cap. 51, p. 306). Questo mio saggio espande, corregge e rielabora una parte del quinto capitolo del mio *Satan's Rhetoric. A Study of Renaissance Demonology*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, pp. 180-223. Su Cardano, si veda A. INGEGNO, *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, soprattutto i capitoli terzo (sul sapere umano e in particolare il *De sapientia*) e il sesto sulla filosofia della natura, pp. 102-133 e 209-71. Sul *Somniorum Synesiorum* si vedano: A. BROWN, *Sixteenth Century beliefs on dreams, with special reference to Girolamo Cardano's Somniorum libri IIII*, London, The Warburg Institute, 1971; J. LE BRUN, *Jérôme Cardan et l'interprétation des songes*, in *Girolamo Cardano. Philosoph. Naturforscher. Arzt*, a cura di E. Kessler, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994, pp. 185-206.

<sup>2</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, l. 3, cap. 14, p. 534. Sebbene esista una parziale traduzione italiana di questo trattato, per coerenza tutte le versioni italiane sono mie. Mi riferisco a G. CARDANO, *Sul sogno e sul sognare*, ed. M. Mancia e A. Griego, Venezia, Marsilio, 1989. Si veda l'introduzione alle pagine 11-24. Sull'onirologia rinascimentale in generale, si vedano: F.

data anche la fondamentale struttura generativa dei sogni basata sui due principi del simile e del dissimile, che sono anche quelli che determinano non solo ogni forma di divinazione, come il filosofo stesso sottolinea, ma anche, come si legge nel *Dialogus* che Cardano immagina col padre morto, l'atto stesso dell'intellectio umana che per la sua imperfezione comprende attraverso «similitudinem». <sup>1</sup> Sempre nel primo libro del *Somniorum Synesiorum* leggiamo che, dopo la nascita del suo primogenito Giovanni Battista, più di una volta il filosofo vide in sogno suo padre morente, il quale in realtà era già morto. La pietà che il sogno suscitava riguardava non il padre bensì il figlio, che sarebbe morto nel fiore della giovinezza di una morte infamante. Suo figlio, scrive Cardano, non avrebbe potuto somigliare di più al nonno, sia nel viso che nel carattere. <sup>2</sup>

Qualsiasi sia il sapere comunicato dai sogni, diverso o meno da quello veicolato dalla veglia come si vedrà più oltre, Cardano spiega che esso si dà a noi come un'immagine vista in uno specchio (ad esempio, ciò che è a destra si vede a sinistra e viceversa), in tal modo ipotizzando anche l'implicita immagine di colui il quale in questo specchio onirico non può non riflettersi. <sup>3</sup> Secondo Cardano, i sogni «speculari» avvengono come quando «uno mette uno specchio accanto a sé e così vede sulla superficie di un secondo specchio l'immagine del proprio viso o altra cosa riflessa sull'altro specchio». <sup>4</sup> Durante questo tipo di sogno l'essere umano può vedere riflessa «altra cosa», ad esempio una terza presenza (sconosciuto, amico, familiare) che, sebbene si faccia accanto al sognatore, appare come se gli si approssimi di fronte, nell'immagine dello specchio, con lo scopo di fornire un'interpretazione, ingannevole o meno, del sogno stesso, la quale tuttavia non è altro che un ulteriore stadio del discorso conoscitivo articolato dal sogno. In questo processo esegetico («la natura dei sogni è infinita, come anche il suo studio») <sup>5</sup> la presenza del sognatore, il suo viso riflesso, quindi dipende dalla posizione del suo, frontale o laterale, sguardo verso lo specchio. Si ricordi che nella sua autobiografia il filosofo paragona l'atto di leggere ciò che si ha scritto a quello di osservarsi in uno specchio, atto che coincide con un processo di

JOUKOVSKY, *Songes de la Renaissance*, Parigi, Bourgeois, 1991; A. MAGGI, *Interpretare i sogni*, in *Il Rinascimento italiano e l'Europa*, vol. v, *Le Scienze*, a cura di A. Clericuzio e G. Ernst, Vicenza, Angelo Colla, 2008, pp. 261-280.

<sup>1</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, l. 1, cap. 11, pp. 64-68 e l. 3, cap. 16, p. 548; CARDANO, *Dialogus Hieronymi Cardani et Facii Cardani, ipsius patris*, in *Opera omnia*, I, p. 637b. L'imperfezione dell'intelletto umano è data, secondo il *Dialogus*, dalla sua distanza dalle sostanze separate. Sulla divinazione in Cardano si veda: G. GIGLIONI, *Man's mortality, conjectural knowledge, and the redefinition of the divinatory practice in Cardano's philosophy*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli, 2003, pp. 43-65.

<sup>2</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, l. 1, cap. 14, p. 90.

<sup>3</sup> Ivi, l. 2, cap. 16, p. 470.

<sup>4</sup> Ivi, l. 2, cap. 10, p. 439.

<sup>5</sup> Ivi, l. 2, cap. 1, p. 392.

contemplazione.<sup>1</sup> Ma lo sguardo, l'occhio, Cardano ripete come un mantra nel suo trattato di onirologia, «significa figlio» («oculus significat filium»)<sup>2</sup> oltre che «scienza» (*scientia*)<sup>3</sup> poiché nei sogni «vedere» indica «sapere».<sup>4</sup> Con una chiarezza che annuncia le preoccupazioni della critica moderna, Cardano afferma che, come ogni altro genere letterario, il sogno e la sua esegesi coinvolgono tre poli, il testo stesso (il sogno e la sua scrittura), lo scrittore ma anche il lettore.<sup>5</sup> Il lettore, il filosofo dichiara, esige «chiarezza» (*claritas*), pura visione dell'ordine del testo, come avviene anche nel sogno, per il quale la chiarezza determinata da un maggiore o minore grado di «nitidezza» dell'anima è paragonabile a quella di uno specchio.<sup>6</sup> Questo nitore è dato, tra l'altro, da un'intelligenza notevole e da una notevole memoria.

La triade testo, scrittore, lettore acquista all'interno dell'esame onirico la visibilità del padre (occhio, scrittore), sogno (specchio, testo, pagina), figlio (vista, lettore, esegeta), trasposizione la cui centralità trascende le seppur affascinanti meditazioni del filosofo sulla natura delle visioni oniriche e si rivela punto focale della riflessione filosofica cardaniana. Se, come si vedrà nel corso di questo saggio, per Cardano la veglia e il sogno articolano un medesimo idioma, una medesima urgente richiesta d'interpretazione che è essenziale e vitale per l'esegeta, un esame del complesso rapporto tra i due significanti padre e figlio non potrà essere evitato. «Figlio» è nel *Somniorum Synesiorum* sia l'astratto concetto di «vista» del padre riflesso nello specchio della rivelazione, ma anche il primo e più amato dei tre figli di Cardano, Giovanni Battista, la cui prematura messa a morte all'età di ventisei anni nel 1560 (condannato a morte per l'uccisione della moglie) il filosofo lamenta dolorosamente attraverso molti dei suoi lavori. L'angoscia per la morte del figlio «è perpetua e perenni sono le mie lacrime», Cardano confessa nel quarto libro del *De utilitate ex adversis capienda*, parlando dell'educazione e ammonizioni dovute ai figli adolescenti.<sup>7</sup> Il *Somniorum Synesiorum*, come

<sup>1</sup> CARDANO, *De propria vita*, in *Opera omnia*, I, p. 77a. Sull'ipotetica follia di Cardano e il suo ossessivo rapporto con la scrittura, si veda G. GIGLIONI, *Writing, Madness, and Method in Girolamo Cardano*, «Bruniana & Campanelliana», VII, 2001/2, pp. 331-362. Su questo passo dell'autobiografia, cfr. p. 336. Si vedano anche per ciò che concerne l'autobiografismo in Cardano: A. GRAFTON, *Introduction*, in G. CARDANO, *The Book of My Life*, ed. J. Stoner, New York Review Books, 2002, pp. IX-XVIII; IDEM, *Cardano's Cosmos*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1999, pp. 178-198 (trad. it. *Il signore del tempo. I mondi e le opere di un astrologo del Rinascimento*, ed. L. Falaschi, Roma, Laterza, 2002).

<sup>2</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, I, 1, cap. 15, pp. 106-108.

<sup>3</sup> Ivi, I, 1, cap. 7, p. 54.

<sup>4</sup> Ivi, I, 1, cap. 44, p. 248. In *De praeceptis ad filios* (in *Opera omnia*, I, p. 476b) a proposito dei sogni Cardano suggerisce: «Somniis ne confidite, nec ea contemnite, maxime cum peculiaria sint genti nostrae».

<sup>5</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, I, 2, cap. 1, pp. 392-394.

<sup>6</sup> Ivi, I, 2, cap. 1, p. 406.

<sup>7</sup> CARDANO, *De utilitate ex adversis capienda*, in *Opera omnia*, II, p. 254b.

molti altri testi cardaniani, abbonda di riferimenti all'esecuzione del figlio primogenito. Nell'esame del concetto di figlio si dovrà quindi tenere in conto che per Cardano «figlio» è colui che è venuto a mancare, è un'assenza incolmabile e disperante, oltre che l'atto del vedere che il padre non può completare. In un sogno perdere un occhio, Cardano scrive anche echeggiando un'espressione proverbiale, significa perdere un figlio.

Per illuminare le tematiche appena delineate, questo saggio intende soffermarsi sulla nozione del processo intellettuale che Cardano intende come un atto riflessivo, un rispecchiarsi del viso paterno in quello del figlio che in realtà illumina e chiarifica quello del padre. Il libro xiv del *De subtilitate* afferma che la mente umana (ma si ricordi che alle volte in Cardano la distinzione tra mente ed anima non è affatto chiara) è composta di quattro parti: «iunctio, iudicium, intellectus et voluntas». <sup>1</sup> Se nel *De immortalitate animorum* si legge che l'anima è «substantia, quae est actus corporis naturalis potentia vitam habentis; est autem in semine in potentia, antequam fiat animal», *Mens* invece non è soggetta al tempo sebbene possa sembrarlo, si afferma nel terzo libro del *Theonoston*, come una torre sulla riva di un fiume possa sembrare in movimento a chi è su una barca che scorre lungo le acque. <sup>2</sup> La mente concerne quindi la contemplazione, atto eccelso dell'intelletto umano, la quale attraversa le oscurità intellettive dell'essere umano come i raggi del sole che rompono dense nubi. Come sintetizza Guido Canziani, la mente, totalmente separata dal corpo, è «in nessun caso a rischio di essere risucchiata nella confusione cui è soggetta la parte somatica», che riguarda piuttosto l'anima che svolge il ruolo di «tramite grazie al quale l'intelligibile si connette al sensibile». <sup>3</sup>

Delle quattro parti della mente, il *De rerum varietate* afferma che *intellectus* è la cosa stessa che viene appresa («res est ipsa quae intelligitur»), se ad esempio «equum intelligo, intellectus meus est forma equi». L'intelletto

<sup>1</sup> CARDANO, *De subtilitate*, in *Opera omnia*, III, l. 14, p. 583b. Su questo trattato si veda l'introduzione di Elio Nenci all'edizione da lui curata dei primi sette libri: G. CARDANO, *De subtilitate*, Milano, FrancoAngeli, 2004, pp. 13-42, in particolare pp. 32-35 sulla prospettiva ed altri problemi visivi esaminati da Cardano. Si veda anche G. CANZIANI, *Filosofia della natura, tecnologia e matematica nell'opera di Cardano*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di C. Vasoli, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 457-487. Canziani ricorda l'importanza che la contemplazione riveste nel pensiero di Cardano e in particolare la presenza di echi della teologia negativa nella sua concezione del divino riscontrabili nella sezione conclusiva del *De subtilitate* (pp. 461 e 480).

<sup>2</sup> CARDANO, *De immortalitate animorum*, in *Opera omnia*, II, p. 469a; *Theonoston*, l. 3, p. 438b.

<sup>3</sup> G. CANZIANI, *L'anima, la mens, la palingenesi nel Theonoston*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, cit., pp. 209-248: 214-215. Canziani offre un dettagliato esame del terzo libro del *Theonoston* da cui queste riflessioni sono tratte. Lo studioso sottolinea anche come le *Fonti naturali* di Galeno sia l'origine del concetto di anima presente nello sperma.

in questo contesto è quindi un atto di lucida riflessione.<sup>1</sup> La natura stessa, come Canziani sottolinea riferendosi al *De natura* cardaniano, esiste quale riflesso, nel senso che per il filosofo *natura* è l'impressione che l'anima umana esercita sui corpi.<sup>2</sup> *Voluntas* si differenzia da *intellectus* da un punto di vista sostanziale, poiché al contrario dell'*intellectus* si occupa del simile e non della cosa stessa appresa mentalmente. Le nubi e il sole sono per l'occhio quello che sono l'odio e l'amore per la *voluntas*, mentre *intellectus* percepisce il vero e il falso. I bambini, più che i sapienti, si dilettono delle narrazioni che contengono «mirabilia» simili alla realtà. Per ciò che concerne *iunctio* e *iudicium*, esse sono le parti conclusive dell'apprendimento («cognitio») sensibile, insieme a *exterior*, il primo apprendimento basato sui cinque sensi, e *conservatrix*, che è come il suonare uno strumento a memoria.<sup>3</sup> Per Cardano, strettamente parlando *iunctio* è ciò che per primo distingue gli animali dagli esseri umani.<sup>4</sup> *Iunctio* non è sinonimo di «mimésis», spiega il filosofo, cioè «reminiscendi actio ipsa» basata sull'interazione dei quattro sensi sotto l'egida della *memoria*, soprattutto il tatto, più la *visio* o *phantasia*, che regola la vista. *Iunctio* è piuttosto la *vis* che percepisce la pluralità come tale, nel suo ordine composito (suddivisa in quattro generi, «coniunctio, distinctio, comparatio, et sequela».)<sup>5</sup>

*Intellectus*, la cui operazione è connessa alla ragione e all'immaginazione ma è separato dal corpo, è l'«apex» («divino» come Cardano lo definisce ad esempio nel *Theonoston seu de tranquillitate* oltre che nel *De subtilitate*)<sup>6</sup> di una natura creata quale atto di riflessione: «Mentre ora scrivo», afferma Cardano nel *De subtilitate*, «il mio intelletto [*intellectus*] sono le cose che tu comprendi [*intelligis*] attraverso la mia scrittura».<sup>7</sup> *Intellectus*, il culmine dell'anima creatrice della natura, è l'auto-percezione di colui il quale vede il proprio *intellectus* al contempo riflesso in sé e nell'altro («dum intelligimus, intelligere nos semper animadvertimus»). Questa centrale connotazione è posta in risalto in una densa pagina del quarto libro («De contemplatione»)

<sup>1</sup> Si consideri il seguente passo dal *De rerum varietate*: «Sit igitur altior intellectus, lux, et lumen, humana mens, speculum, et imago imaginantis animae (quam phantasma Graeci vocant) res quae videtur, et idolum intellectus» (CARDANO, *De rerum varietate*, in *Opera omnia*, III, l. 8, cap. 42, p. 157b).

<sup>2</sup> CANZIANI, *Filosofia della natura, tecnologia e matematica nell'opera di Cardano*, cit., pp. 468, 483. CARDANO, *De natura*, in *Opera omnia*, II, p. 286a: «Natura est impressio animae facta in corpora».

<sup>3</sup> CARDANO, *De subtilitate*, l. 14, p. 582a.

<sup>4</sup> Ivi, p. 584b.

<sup>5</sup> In un passo seguente Cardano ipotizza sette livelli di percezione sensoriale: «Exterior phantasia, iunctio, memoria, comprahensio generalis, propositio universalis, et universale ipsum, quod mentis proprium est» (*De subtilitate*, p. 585a). La presenza di classificazioni, frequente nelle opere di Cardano, non sempre svolge un ruolo chiarificatore.

<sup>6</sup> CARDANO, *Theonoston*, p. 439b; *De subtilitate*, p. 585.

<sup>7</sup> CARDANO, *De subtilitate*, l. 14, pp. 585 e 586a. Cfr. INGEGNO, *Saggio sulla filosofia di Cardano*, cit., p. 266.



del *Theonoston* (trattato scritto dopo la tragica morte del figlio come un immaginario dialogo tra Eremita, Civis e Philosophus, a parte il terzo libro che introduce anche nuovi interlocutori), nel quale Cardano afferma che ovviamente l'uomo è sia il primo soggetto intellettuale ma anche lo strumento di tale operazione intellettuale.<sup>1</sup> Secondo il filosofo, una cosa è percepire che l'intelletto stia percependo se stesso («intelligere intellectum se intelligere»), altra cosa è percepire che l'uomo percepisca se stesso («intelligere hominem se intelligere»). Il primo è sempre vero e «sempiternum», non così il secondo a causa della sua dipendenza dalle condizioni oggettive di questa percezione (per esempio quando dormiamo). Cardano identifica tre livelli di intelligenza: 1. Quando percepiamo ed immaginiamo; 2. Quando l'intelletto si percepisce percepire; 3. Quando ci percepiamo percepire e i due aspetti non sono divisibili nel tempo. L'eremita, il personaggio che ha condotto questa complessa riflessione, conclude che non si può quindi negare che *intellectus* sia eterno.

Potremmo dire che l'atto intellettuale nella visione di Cardano rappresenta una progressiva identificazione (o riunificazione) dell'intelletto con se stesso, una fusione che conduce a una trascendenza di un qualsiasi atto intellettuale legato alla materialità del tempo. In termini platonici, nel capitolo «De anima et intellectu» del *De subtilitate* il filosofo afferma che *intellectus* e *memoria* non sono due concetti totalmente separati l'uno dall'altro, dato che, come *intellectus*, sia nella sua forma di «memoria artificiosa» (come insegna Cicerone) che in quella «attiva» la memoria si giova dell'immaginazione.<sup>2</sup> Cardano infatti spiega nel *Paralipomenon* che «phantasia» è «memoria rerum, non vis aliqua separata», poiché «si dicas ipsum reminisci, ex memoria et phantasia constare». <sup>3</sup> All'inizio del breve *De uno* Cardano ripete insistentemente che l'unità è bene, la molteplicità è male, e che tutto nella creazione naturalmente muove verso l'unità.<sup>4</sup> Il molteplice può essere una necessità materiale, come nel caso dei figli, poiché se un padre ha un solo figlio e questi gli viene a mancare la stirpe è interrotta (i nostri figli, scrive Cardano, sono soggetti a «innumerevoli calamità»), ma si consideri che «Deo unicus est filius», da cui si può dedurre che ciò che un figlio rappresenta e il ruolo che egli svolge per un padre rifugge la divisione della molteplicità.<sup>5</sup> Figlio,

<sup>1</sup> CARDANO, *Theonoston*, p. 439.

<sup>2</sup> CARDANO, *De subtilitate*, l. 14, p. 586b.

<sup>3</sup> CARDANO, *Paralipomenon*, in *Opera omnia*, x, l. 13, cap. 3, p. 541a.

<sup>4</sup> CARDANO, *De uno*, in *Opera omnia*, I, p. 277.

<sup>5</sup> Ivi p. 281a. Su questo tema si veda anche il *De sapientia*, l. 2, p. 59, laddove Cardano parla anche dell' «amor tam immensus» che i genitori hanno per i loro figli, sebbene in una parte successiva affermi «amor immensus vituperandus» perché «ex immenso stultitia ipsa exoritur» (*De sapientia*, l. 2, p. 105), in tal modo indirettamente opponendo l'amore del padre per il figlio alla moderazione necessaria per il sapiente. Cito dalla recente edizione: G. CARDANO, *De sapientia libri quinque*, ed. M. Bracali, Firenze, Olschki, 2008.

potremmo dire, è sempre termine singolare, e la sua forma plurale è solo ripetizione di unicità.

Nel *Somniorum Synesiorum* le associazioni che Cardano ipotizza tra gli infiniti aspetti del visibile e il loro significato sia astratto che biografico (avvertimenti di futuri traumatici, capitoli nella vita del lettore attraverso la diretta o indiretta esperienza di Cardano) riflettono un sistema di pensiero che si connette strettamente all'esperienza biografica. Si ricordi che l'occhio significa figlio, che a sua volta significa scienza, dato che vedere significa sapere e desiderare. Più in dettaglio, l'iride indica l'aspetto e «la bellezza dei figli», ma anche «la volontà»; la pupilla significa propriamente «i figli e le opere della nostra immaginazione» e «la qualità dell'anima», oltre che «gemme»; il bianco dell'occhio (o sclera) parla della «difesa dei figli», e «anelli». Infine, il sacco lacrimale ricorda al filosofo «l'inizio della gioia nei propri figli», e «la finestra dell'anima». <sup>1</sup> Un tale dettagliato sezionamento ipotizza un sogno in cui il sognatore contempli un occhio aperto, un primissimo piano su un viso che si riduce a uno sguardo. È il sogno di uno sguardo, che nella realtà sembrò riprodursi a lungo per il filosofo perché ogniqualvolta volgeva lo sguardo al cielo, così scrive nel *De propria vita*, vedeva la luna direttamente di fronte a lui, come lo stesse osservando. <sup>2</sup>

L'occhio è un compatto significante che concerne ognuno dei tre livelli temporali che compongono la soggettività: l'occhio è la gioiosa contemplazione della bellezza del figlio, qualcosa che avviene 'all'inizio', e che apre la finestra dell'anima del padre, come l'occhio stesso tradizionalmente simboleggia. È dopo questo momento iniziale di riflessione e commozione che il padre opera nella volontà, alla quale l'immaginazione e le sue seguenti opere sono connesse. La qualità dell'anima si rivela appunto nella pupilla, che osserva o guida le azioni del padre. L'anello è, infine, il segno dell'unione indivisibile tra padre e figlio (la difesa dei figli nel bianco dell'occhio), tra colui il quale nel sogno guarda e colui che risponde allo sguardo. <sup>3</sup> Si ricordi come la messa a morte del figlio si annunciò a Cardano, che era a Pavia ad insegnare, come la comparsa dell'immagine di una spada alla base dell'anulare destro, una sorta di anello stampato sul dito che lentamente durante cinquantatre giorni salì lungo il dito e scomparve come una fiamma soltanto il giorno dell'esecuzione del figlio. <sup>4</sup>

<sup>1</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, l. 1, cap. 14, p. 86.

<sup>2</sup> CARDANO, *De propria vita*, in *Opera omnia*, I, cap. 37, p. 27b.

<sup>3</sup> Ma si leggano le pagine che Cardano dedica più avanti alla simbologia dell'anello: CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, l. 1, cap. 53, pp. 312-314.

<sup>4</sup> CARDANO, *De propria vita*, cap. 37, p. 28b. Sulle quattro qualità straordinarie proprie a Cardano, si veda il *De rerum varietate*, l. 8, cap. 43, pp. 160-61. Il terzo dono speciale di Cardano è sognare ciò che dovrà accadergli in futuro, mentre il quarto riguarda le «vestigia» che gli appaiono nelle unghie. Quando è l'anulare ad essere segnato, le «vestigia» concernono «studia et res maioris momenti».

Nel terzo libro del *Theonoston* il filosofo ipotizza undici diversi modi di conoscenza. Il primo («vero») avviene quando il senso percepisce la «vera» specie dell'oggetto.<sup>1</sup> Il secondo e terzo contengono errore, o per distorte condizioni esterne (fumo, specchio deformante) o per un distorto mezzo percettivo (un occhio che vede doppio).<sup>2</sup> Il quarto è quando vediamo qualcosa che non c'è. Il quinto è quando immaginiamo e crediamo di percepire col senso, evento che è particolarmente frequente nell'organo della vista, quando teniamo gli occhi chiusi. In questo caso si ritiene che l'atto di apprensione intellettuale avvenga attraverso una forma di contemplazione. Il sesto è quando si vede ad occhi aperti ciò che s'immagina, e questa è per Cardano una perfetta forma d'estasi. Si ricordi, a questo riguardo, che in un capitolo del secondo libro del *Somniorum Synesiorum* Cardano spiega che esistono forme diverse di estasi, che egli vede come uno stato tra la veglia e il sonno, come già Giamblico collega alla condizione di apertura a comunicazioni superiori e Sinesio propone nel suo trattato di onirolgia, secondo cui esiste una connessione cruciale tra «lo stato di veglia del sognatore e lo stato di sonno di colui che è sveglio, perché ambedue sono fondati su un medesimo sostrato mentale», una medesima ricerca di significato attraverso una lettura semiotica del creato.<sup>3</sup> Tuttavia l'estasi a cui Cardano si riferisce qui può anche essere provocata da un sforzo del pensiero ma al contempo può anche sfuggire al pensiero stesso, cioè a una scelta razionale, come quando il filosofo percepì un tremore all'interno della sua casa, sensazione condivisa da altri.<sup>4</sup> Mentre nel *Somniorum Synesiorum* questo «prodigio» (*portentum*) non seppe esprimere chiaramente il suo messaggio (tutte le persone più care al filosofo godettero buona salute nei mesi seguenti), nel *De propria vita* un medesimo tremore precedette il tragico matrimonio del figlio Giovanni Battista.<sup>5</sup> Nel *De rerum varietate* il filosofo ipotizza anche l'attività dei demoni nella percezione di uno «strepitus in domo».<sup>6</sup> Si avverta di nuovo come per Cardano la conoscenza prodotta dai sogni e quella che proviene dalla realtà tendano a condividere una medesima natura. Il filosofo sembra essere molto più preoccupato con la chiarezza della comunicazione, la sua lucidità per così dire, piuttosto che la sua 'verità' secondo i canoni della ragione. In un episodio del terzo libro del *Paralipomenon* che sembra

<sup>1</sup> CARDANO, *Theonoston*, p. 417b.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 417b-418.

<sup>3</sup> Seguo la seguente edizione inglese: SYNESIUS, *Concerning Dreams*, in *The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene*, ed. A. Fitzgerald, Oxford, Oxford UP, 1930, sez. 1305, p. 346. Cardano leggeva Sinesio nella versione di Ficino: *Synesius de somniis translatus a Marsilii Ficini Florentino*, in *Opera omnia*, Torino, Bottega d'Erasmio, 1959 (anast. dell'edizione pubblicata a Basilea nel 1576), vol. 2, pp. 1968-1979.

<sup>4</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, l. 2, cap. 8, p. 434.

<sup>5</sup> Ivi, p. 436; *De propria vita*, p. 35. Boriaud esamina questo fenomeno, inclusa la sua ripetizione nell'autobiografia, a pagina 676 del suo commento al *Somniorum Synesiorum*.

<sup>6</sup> CARDANO, *De rerum varietate*, l. 16, cap. 93, p. 317b.

echeggiare un famoso passo dell'*Interpretazione dei sogni* di Freud si legge che una notte del 1565 il letto di Cardano prese fuoco improvvisamente.<sup>1</sup> Il giovinetto che dormiva in un letto accanto svegliò il filosofo che, dopo aver spento il fuoco, se ne tornò a dormire. In sogno vide immagini inquietanti e la propria immagine fuggire da qualcosa. Si svegliò di nuovo perché ora le fiamme e il fumo stavano davvero distruggendo il letto senza tuttavia bruciare i suoi abiti. Fumo, scrive Cardano, significa disonore, mentre fuoco significa pericolo, ma anche magistrato, e quindi l'evento intese avvertirlo di un pericolo che egli avrebbe tuttavia superato.<sup>2</sup> Leggendo l'interpretazione che Cardano offre di questo strano caso si comprende che egli non lo avrebbe letto diversamente se si fosse trattato di un sogno. E in questo ipotetico sogno quale sarebbe stato il significato del giovinetto che sveglia il filosofo? Cardano dedica pagine affascinanti ai sogni in cui il sognatore vede svegliarsi ripetutamente e ripetutamente riaddormentarsi.<sup>3</sup> È il ragazzo, come un figlio, che sveglia il padre all'esegesi, alla vista («Padre, non vedi che stai bruciando?», per parafrasare Freud).<sup>4</sup> Nel *Somniorum Synesiorum* vedere delle fiamme cadere sulla propria testa preannuncia una sofferenza per il sognatore, suo padre o suo figlio.<sup>5</sup>

La fusione del reale e del sogno è confermata anche dal settimo tipo di conoscenza menzionato nel *Theonoston*, che è tutto dominato dal dubbio di cosa si stia vedendo.<sup>6</sup> È come la forma imperfetta del precedente. L'ottavo, è quando ci sembra di vedere e udire qualcosa che non c'è, come quando nell'agosto del 1572 di notte nella sua stanza Cardano udì un grande strepito («infaustum omen» secondo il volgo) ed una voce maschile che proferì le parole «Te sin casa», a cui si aggiunse uno splendore immenso.<sup>7</sup> È importante tenere a mente che questo tipo di «ostentum», di cui il filosofo fece esperienza in diverse occasioni come riporta in più di un'opera, a tutti gli effetti veicola una qual forma di conoscenza anche se oscura, sebbene in questo caso specifico le parole spagnole simili a un motto apposto all'imma-

<sup>1</sup> Cfr. M. MANCIA, *Il pensiero di Cardano come cerniera tra le idee antiche e moderne sul sogno*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, cit., pp. 35-41. Alcune delle considerazioni attribuite a Cardano sono già presenti nelle sue fonti, Sinesio in primis, ad esempio che tutti i sogni abbiano un senso.

<sup>2</sup> CARDANO, *Paralipomenon*, l. 3, cap. 12, p. 464.

<sup>3</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, l. 4, cap. 4, pp. 608-614.

<sup>4</sup> Mi rifaccio alla seguente versione inglese: S. FREUD, *The Interpretation of Dreams*, ed. J. Stachey, New York, Basic Books, 1956, cap. 7, pp. 509-11: «A father had been watching beside his child's sick-bed for days and nights on end. After the child had died, he went into the next room to lie down, but left the door open so that he could see from his bedroom into the room in which his child's body was laid out, with tall candles standing around it. An old man had been engaged to keep watch over it, and sat beside the body murmuring prayers. After a few hours' sleep, the father had a dream that his child was standing beside his bed, caught him by the arm and whispered to him reproachfully: "Father, don't you see I'm burning?"».

<sup>5</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, l. 1, cap. 25, p. 140.

<sup>6</sup> CARDANO, *Theonoston*, p. 418a.

<sup>7</sup> Cfr. CARDANO, *De propria vita*, p. 38b.

gine di un emblema o, meglio ancora, un'*impresa* allusa da Cardano stesso («velut tabularum ex curru eversarum») appaiono rivestite di luce come a indicare la verità, radicale, dell'esilio quale ultimo senso dell'esistenza del filosofo.

Il nono tipo di conoscenza è quello dei sogni vani, al contrario del decimo che ha a che fare con quelli «chiari», definiti come «idola» nel *Somniorum Synesiorum*. L'undicesimo concerne tutte quelle comunicazioni che provengono da cause naturali ma che, come le nubi che spesso appaiono in forme che sembrano suggerire un qual senso o i vapori acqueei provenienti dalle caverne o le voci di animali, appaiono quasi significanti. Nel *De propria vita* Cardano riporta ben quattro insoliti eventi connessi alla vita del suo primogenito. Il primo fu la domenica del suo battesimo quando un calabrone entrò dalla finestra aperta e si diresse verso il neonato per poi imprigionarsi nelle tende dove produsse un ronzio così intenso come se qualcuno stesse battendo un tamburo.<sup>1</sup> Nel terzo libro di *Paralipomenon* invece si legge invece di un meraviglioso «cielo crespato» che nell'Ottobre del 1563 il filosofo contemplò a Bologna, simile alle «undae maris tranquilli sinuosae», misterioso ed allusivo.<sup>2</sup>

Come le visioni oniriche, le esperienze della veglia possono sfidare una lettura lineare. Dalla ripartizione delle undici forme di conoscenza nel *Theonoston*, si deduce che per Cardano il reale parla un linguaggio ansioso e sfaccettato fino ad un' almeno apparente confusione. Conoscere è per il filosofo davvero un processo di chiarificazione visiva, una messa a fuoco di un'immagine che è al contempo esterna ed interna, nel senso che conoscere avviene quando la visione interna dell'evento esterno diviene chiara e distinta, per così dire, un rispecchiamento della verità dell'evento esterno. Conoscere è un atto di riflessione contemplativa. «Vivimus enim tantummodo dum contemplamur», il filosofo scrive nel *De subtilitate*,<sup>3</sup> sebbene sia chiaro che per Cardano contemplazione non abbia una connotazione statica, ma sia piuttosto un processo che procede il 'vero' percepito dall'*intellectus*. Il contrasto tra chiarezza e oscurità esegetica può essere ridotto alla distinzione che Cardano propone tra due essenziali tipi di sogno, distinzione ispirata da Sinesio.<sup>4</sup> Patricia Cox Miller giustamente ricorda che per Sinesio, come per Cardano dopo di lui, l'esame dei sogni è una legittima impresa intellettuale poiché i sogni «give self-awareness». <sup>5</sup> Secondo Sinesio, «tutte le cose sono

<sup>1</sup> Ivi, cap. 37, p. 28b.

<sup>2</sup> CARDANO, *Paralipomenon*, l. 3, cap. 13, p. 464b.

<sup>3</sup> CARDANO, *De subtilitate*, l. 14, p. 584a.

<sup>4</sup> Si veda l'introduzione di Boriaud alla sua edizione del *Somniorum Synesiorum*, pp. v-xxviii.

<sup>5</sup> P. COX MILLER, *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton, NJ, Princeton UP, 1994, p. 70. Si legga una pagina del *Dialogus de morte cui titulus est Guglielmus* di Cardano, dove il filosofo in termini plotiniani discute il rapporto tra anima e corpo prima

segni che appaiono attraverso tutte le cose, nella misura in cui sono fratelli in una singola creatura vivente, il cosmo». <sup>1</sup> Si ricordi la distinzione in quattro parti che Cardano pone nell'atto intellettuale, ed in particolare la differenza tra *intellectus* e *voluntas*, quest'ultima centrata sul simile e le emozioni che derivano da un processo associativo basato sul sensibile.

Parlando del decimo tipo di conoscenza nel *Theonoston* si è alluso all'*idolum*, uno dei due tipi essenziali di sogno secondo quanto si legge nei capitoli iniziali del trattato di Cardano, una visione che non necessita interpretazione perché 'chiara', sebbene in sezioni seguenti del libro il filosofo spieghi che tale perfezione visiva è teorica. L'*idolum*, si legge nel trattato di onirologia, ha la chiarezza del divino; la sua chiarezza è, tuttavia, un'ipotesi, un processo. <sup>2</sup> In realtà ogni sogno presenta segni di perturbamento esegetico, per così dire, che sono caratteristici del *visum* o *insomnium*, cioè di un sogno che richiede di essere interpretato. <sup>3</sup> Non è qui il caso di entrare nelle intricate analisi delle varie sfumature che il filosofo identifica tra i due poli di oscurità e chiarezza onirica. Basteranno due esempi. Il primo riguarda i sogni oscuri che frustrano ogni possibile lettura, come quello di un uomo che vide suo figlio trasformarsi in lepre. <sup>4</sup> Eccessiva complessità, carattere sconosciuto delle immagini stesse, o la presenza di elementi fantastici rendono questo tipo di sogno un mistero insolubile, una comunicazione fallita. Più volte nelle sue opere Cardano si rifà al rapporto tra esseri umani e cani per alludere a una mente incapace di comprendere una comunicazione superiore alle proprie capacità. Nel *Somniorum Synesiorum* il filosofo enfatizza che, come un sogno è una rivelazione di cui non possiamo comprendere l'infinito messaggio, il cibo che prepariamo per un cane è qualcosa che l'animale riceve senza capirne la preparazione. <sup>5</sup>

Il secondo tipo di sogno che si sforza di resistere l'approccio esegetico è il sogno «obliviosum» o lacunare che ha la paradossale natura di essere spesso un sogno che non ci concerne esclusivamente, ma si rivolge ad altri. <sup>6</sup> Questi sono per così dire sogni collettivi fondati su una memoria che è certamente del soggetto sognante ma che è incompleta appunto perché riguarda altri. Se in un secondo momento i brandelli di ricordi mancanti al senso comples-

della loro congiunzione e ritiene che l'anima sia «ut qui vigilant, recordantur eorum quae in somniis viderunt, non qui dormiunt eorum quae per vigiliam viderint» (in *Opera omnia*, I, p. 688). Sul tema della perennità delle anime all'interno di un processo rigenerativo, si veda INGEGNO, *Saggio sulla filosofia di Cardano*, pp. 227-228.

<sup>1</sup> SYNESIUS, *Concerning Dreams*, sez. 1284, p. 328.

<sup>2</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, I, 2, cap. 18, 482.

<sup>3</sup> Ivi, I, 1, cap. 10, p. 64.

<sup>4</sup> Ivi, I, 2, cap. 2, p. 412.

<sup>5</sup> Ivi, I, 2, cap. 1, p. 392. Cardano ritorna a questo tema nell'*Hyperchen* (in *Opera omnia*, I, p. 287b), affermando che l'essere umano non è superiore a un cane in tutte le sue facoltà.

<sup>6</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, I, 2, cap. 3, p. 416.



sivo giungono alla mente, la memoria, vivificata dall'intelletto, «sfavilla» del suo carattere eterno. È in altre parole l'irruzione dell'eternità nel sogno («aeterna memoria»), della sua «verità», come dice Cardano.<sup>1</sup> Il «vero» è quindi la rivelazione di una memoria che il sognante condivide con l'altro.

L'enfasi costante del filosofo sul concetto di riflessione o rispecchiamento trova nel volto umano la sua sintesi più completa. Nel dodicesimo capitolo del *De subtilitate* («De hominis natura et temperamento») il filosofo afferma che nulla come il viso umano esprime la sua nozione di *subtilitas*, sia perché non esistono al mondo due volti uguali nonostante il gran numero di esseri umani, sia per l'incredibile potere di attrazione o repulsione che questa parte del corpo umano esercita.<sup>2</sup> Si ricordi che *subtilitas* è «ratio quaedam, qua sensibilia a sensibus, intelligibilia ab intellectu difficile comprahenduntur».<sup>3</sup> Il viso è la manifestazione stessa di quel qualcosa di cui le singole cose o entità sono costituite nella loro singolarità. Lo sguardo del filosofo si appunta quindi sull'essere 'miracoloso', termine che Cardano stesso usa («miracula»), del volto umano. Un seguente capitolo del *De subtilitate* ritorna su questo tema per sottolineare quanto arduo sia comporre una fedele immagine di un viso, anche per tutti i segni marcati sulla pelle (le rughe della fronte, per esempio, il tema della *Metoposcopia*), per cui è più efficace una figura mentale di un volto, cioè l'immagine consegnata alla memoria.<sup>4</sup>

Cardano offre un'incisiva lettura del rapporto tra viso e memoria nel brevissimo capitolo ventitreesimo del *Paralipomenon* dedicato ai nomi dei demoni. «Demone» significa «sapiente», che è vicino a *cacodaemonum*, cioè «pulchrum et propitium sapientem» o «bonum genium», contro *cachodaemonum* che è un «malum genium».<sup>5</sup> Inoltre, *lar* indica il demone del focolare domestico, mentre *lemur* è da noi al contempo separato e assai prossimo poiché è «velut facies nostra in speculo visa». L'insolito accostamento del *lemur* alla figura e al volto di uno che vede se stesso riflesso nello specchio trova un'iniziale spiegazione se si rammenta che, secondo il *De deo Socratis* di Apuleio, *lemures* era il nome dato alle anime dei morti.<sup>6</sup> Il proprio viso,

<sup>1</sup> Ivi, l. 2, cap. 3, p. 418.

<sup>2</sup> CARDANO, *De subtilitate*, cap. 12, p. 559b. Sulla *subtilitas*: C. MEINEL, *Okkulte und exakte Wissenschaft*, in *Die Okkulte Wissenschaft in der Renaissance*, ed. A. Buck, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992, pp. 21-43.

<sup>3</sup> CARDANO, *De subtilitate*, cap. 1, p. 357a.

<sup>4</sup> Ivi, cap. 17, pp. 609-610.

<sup>5</sup> CARDANO, *Paralipomenon*, p. 476a.

<sup>6</sup> Nel *De civitate dei* Agostino attacca il *De deo Socratis* secondo il quale *lar* è il nome delle anime buone mentre *lemur* è quello di quelle malvage. Seguo la seguente edizione inglese/latina: AUGUSTINE, *The City of God*, l. 9, cap. 11, ed. D. Wiesen, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1988, pp. 189-191. Sulla complessa identità degli esseri spirituali nella cultura rinascimentale, si veda il mio *In the Company of Demons. Unnatural Beings, Love, and Identity in the Italian Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 2006. In particolare il primo capitolo sulla *Strix* di Giovan Francesco Pico della Mirandola (pp. 25-65) e il secondo dedicato al *Palagio degl'incanti* di Strozzi Cigogna (pp. 66-103).



quindi, l'espressione visiva più inquietante e incerta della nostra identità, la quintessenza della *subtilitas* che domina il reale, è assimilata da Cardano alla visitazione di un'anima defunta, un qualcosa quindi a noi stessi esterna ma anche così familiare da essere la nostra stessa immagine riflessa in uno specchio.<sup>1</sup> È certamente quindi atto di memoria, di una memoria, come in un sogno «obliviosum», che attinge a un'eternità che ci trascende.<sup>2</sup>

Più volte, come ad esempio nel secondo capitolo della sua autobiografia («Nativitas nostra»), Cardano lamenta la sua mancanza di una forte memoria («nec memoria validus»), al contrario della sua capacità di percepire eventi futuri, anche attraverso la lettura dei sogni.<sup>3</sup> Parlando del proprio viso, sempre nel *De propria vita* il filosofo scrive che molti pittori hanno tentato di dipingere il suo viso ma, a parte il suo sguardo assorto in meditazione, hanno avuto difficoltà a trovare un qualche tratto che lo distinguesse, cioè che aiutasse altri a ricordarlo.<sup>4</sup> Cardano è il suo sguardo, per così dire, come egli stesso indirettamente si definisce in un intenso ritratto della *Metoposcopia*, come vedremo più avanti. Il viso del filosofo è sfocato, si potrebbe dedurre, è un'immagine che per essere riconosciuta necessita di essere riflessa in un altro volto che lo rischiari. Abbiamo già notato come il filosofo riconosca una forte somiglianza tra suo padre e il suo primogenito Giovanni Battista, tema a cui ritorna anche nel commovente capitolo «De luctu» nel *De utilitate ex adversis capienda* in cui offre un dettagliato ritratto dell'amato figlio.<sup>5</sup>

Si consideri la paradossale condizione del filosofo, che vive quale opacità posta tra due *lemures*, due figure assenti, il padre e il figlio, ambedue deceduti ma la cui somiglianza dona visibilità all'immagine riflessa del filosofo. Nel capitolo quarto del quarto libro del *Somniorum Synesiorum* Cardano riporta una serie di sogni straordinari sulla condizione dei morti e la loro relazione con i vivi. Nel 1547 il filosofo sognò, ad esempio, che Giovanni Battista Speciano, «prefetto per i crimini capitali» e morto recentemente, gli stringeva la

<sup>1</sup> Si ricordi altresì che Cardano discute insieme «Daemones et mortui» in una sezione finale del *De rerum varietate*, perché «unum ab altero seiungere in experimentis non liceat. Quaequaque de daemonibus dicuntur, ad mortuos transferri possunt» (l. 16, cap. 93, p. 317b).

<sup>2</sup> La connessione tra spiriti demonici e diverse forme di visione, in particolare in interazione con l'immaginazione, è già presente nel capitolo precedente del *Paralipomenon* (p. 475), laddove Cardano sottolinea un primo tipo è quando immaginiamo qualcosa e vediamo o udiamo altro; un secondo si presenta quando immaginiamo qualcosa e lo vediamo o udiamo, e si chiama *spectrum*; un terzo è quando né immaginiamo né pensiamo, e vediamo o udiamo qualcosa, ed è questo di più nobile natura (*genius*); un quarto avviene quando non immaginiamo nulla, ma siamo assorti in una qual meditazione, e stiamo o leggendo o recitando qualcosa, e ci viene comunicato qualcosa. Questo tipo di visione, la più importante, è detto *daemonium*.

<sup>3</sup> CARDANO, *De propria vita*, p. 2b.

<sup>4</sup> Ivi, cap. 5, p. 5a.

<sup>5</sup> CARDANO, *De utilitate ex adversis capienda*, l. 4, cap. 12, p. 267b.

mano, ma il filosofo, sapendo nel sogno che il suo amico era in realtà deceduto, la ritrasse.<sup>1</sup> Cardano gli chiese della vita oltre la morte, ma Speciano gli rispose che dopo la morte non rimane nulla («Nihil superest»), al contrario di quanto credeva il filosofo, sebbene la posizione di Cardano sull'eternità dell'anima sia, come si nota ad esempio nel *De sapientia* e nel *De immortalitate*, in realtà più complessa e contraddittoria, ipotizzando il filosofo la sopravvivenza dell'intelletto nella sua natura attiva e impassiva.<sup>2</sup> Mentre il magistrato si allontanava, si avvicinò un giovane pallido e smunto vestito da studente con una tunica grigia, al quale Cardano chiese cosa lo aspettasse in futuro. Il giovane si rifiutò di dirglielo per non causargli dolore, ma aggiunse che avrebbe ricevuto un mulo. La rivelazione che il sogno dischiude al sognatore scaturisce dall'interazione tra due figure opposte (Speciano si allontana quando lo studente si avvicina) anche simboleggiate dalla loro diversa età e livello sociale. L'uomo più anziano è paradossalmente immagine del figlio, secondo Cardano, dato che hanno lo stesso nome Giovanni Battista, sebbene il magistrato defunto si occupasse della pena capitale, la morte imposta al figlio. L'io sognante si ritrae dalla stretta di mano del magistrato/figlio perché ne conosce la morte, sebbene sia una figura amica. Il giovane studente vestito di grigio, triste e malato, il cui nome nel sogno è «Hieronymus Frige», echeggia invece il padre, Cardano stesso, il quale, dopo la morte del figlio, sterile come un mulo, «si congiungerà coi morti» freddo (Frige) ed «incompleto». Cardano identifica il giovane sofferente come il suo «genius senectae», un ibrido visivo che come il magistrato Speciano esprime due opposte connotazioni. Abbiamo già incontrato il termine «genius» nel passo del *Paralipomenon*, ma una più incisiva allusione è nel *Contradicentium medicorum*, come sottolinea Nancy Siraisi.<sup>3</sup> Nel sesto capitolo del terzo libro «genius» è definito o come un essere indipendente o presente nella mente come «veicolo etereo», al punto che, conclude Cardano, «due cose conosco in noi, l'anima e il genio». La conoscenza del *genius* concerne il passato ed il futuro, come il giovane studente nel sogno sembra dimostrare. L'atto intellettuale sembra quindi di nuovo essere posto al centro di due poli interagenti, qui l'anima e il *genius* che la completa. Il sogno mette in scena un fondamentale contrasto nel quale l'io sognante vede il proprio rapporto col

<sup>1</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, p. 626.

<sup>2</sup> Si legga, a questo riguardo, l'introduzione di Bracali alla sua edizione del *De sapientia* (pp. 26-28 e 31). Per un'esposizione esaustiva del problema: I. MACLEAN, *Cardano on the Immortality of the Soul*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, pp. 191-207; J. M. G. VALVERDE, *The Arguments Against the Immortality of the Soul in De immortalitate animorum of Girolamo Cardano*, «Bruniana & Campanelliana», XIII, 2007/1, pp. 57-77.

<sup>3</sup> N. SIRAIISI, *The Clock and the Mirror: Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton, NJ, Princeton UP, 1997, p. 168; CARDANO, *Contradicentium medicorum*, in *Opera omnia*, VI, l. 3, cap. 6, p. 659.

figlio spaccato in due momenti rivelatori, che concernono il nulla che lo attende in quanto essere mortale (la morte come il centro della riflessione filosofica) e l'alienazione che lo condurrà al nulla della morte.

Lo sdoppiamento del sé in due immagini identiche ritorna in queste stesse pagine del trattato sui sogni con un pathos silente, come quando nel 1543 Cardano si vede contemplare una tomba (immagine simbolo della morte di un padre, come si ricorderà) la cui lastra ha delle iscrizioni. Accanto al filosofo si distingue un secondo Girolamo Cardano, medico egli stesso. Cardano ricorda che «sepulchrum» viene anche detto «monumentum», ed i libri spesso sono chiamati «monumenta». Abbiamo visto che l'immagine onirica di abbracciare una tomba è segno della morte di un figlio o della scrittura di un libro. Questo era il periodo in cui il filosofo andava scrivendo il *De sapientia*.<sup>1</sup> In un successivo sogno Cardano, accompagnato dal suo doppio, cavalcherà una mula, triste simbolo di sterilità ma anche d'incompletezza secondo il filosofo. Piuttosto che istruirlo, il secondo Cardano è una replica del filosofo che pare moltiplicare, e non completare, l'alienazione del sognatore.

Nel terzo capitolo del tredicesimo libro del *Paralipomenon* Cardano ritorna all'essenziale connessione padre-figlio affermando che, se *anima* al contrario di *mens* non è né incorporea né corporea, ma piuttosto una «corporea quaedam substantia», si dirà che il «filius pars patris secundum animam». <sup>2</sup> Le funzioni dell'anima, aggiunge Cardano, sono quattro: «recipere, servare recepta, cognoscere et intelligere». <sup>3</sup> La partecipazione filiale nell'anima comporta quindi una collaborazione, si potrebbe dire, nell'atto stesso dell'*intellectus*. Nel *Somniorum Synesiorum* il filosofo, parlando della violenta e ingiusta morte di Giovanni Battista, ricorda le qualità uniche del primogenito, prima di tutto la sua «eruditio non mediocris», la sua probità e modestia, ma anche l'ammirazione che provava per suo padre. <sup>4</sup> La relazione tra padre e figlio non è soltanto emotiva, ma coinvolge l'anima stessa, che il padre e il figlio in parte condividono, data la particolare natura dell'anima umana. In un commovente passo del *De utilitate ex adversis capienda*, parlando dell'importanza dell'amicizia in termini che ricordano il modello petrarchesco, Cardano si occupa del «vinculum» tra padre e figlio che nulla può spezzare e citando dal *De exilio* di Pietro Alcionio scrive: «filios quidem nos procreamus, de nostris visceribus extrahimus [...] illos ut expressas effigies animi,

<sup>1</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, p. 624.

<sup>2</sup> CARDANO, *Paralipomenon*, p. 540b. Cfr. CARDANO, *De sapientia*, l. 2, p. 61. Il filosofo parla della «dolcezza» (*dulcedo*) nella procreazione di un figlio, sebbene ricordi anche la pressoché proverbiale difficoltà dei sapienti nell'avere figli e la scelta di alcuni di essi di non averne. Ma Cardano «loda» (*laudo*) quelli, come Socrate, che scelsero di procreare.

<sup>3</sup> CARDANO, *Paralipomenon*, p. 541a.

<sup>4</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, l. 1, cap. 14, p. 92.

ingenii, voluntatis nostrae exhibimus, semperque in oculis habemus». <sup>1</sup> Collocato nel contesto filosofico cardaniano, il passo da un'opera seppur vicina tematicamente al *De utilitate* acquista connotazioni uniche e nuove. Il figlio è l'«effigie» del padre, che preserva l'immagine del figlio sempre davanti agli occhi.

Sempre nel *Paralipomenon* Cardano ritiene che l'umore malinconico, che è separato dal sangue sebbene partecipi della sua natura secca e fredda, sia responsabile per l'accadere di eventi divinatori. <sup>2</sup> Questo umore raduna gli spiriti «in modum speculi» o, come afferma nello stesso capitolo, li rende «speculares» in modo che riflettano le immagini di ciò che è a venire e divengano quindi percezioni sensoriali, come quando percepiamo odori «alienos» o «tetros». Simile procedimento vige nella produzione dei sogni, che insieme alle voci e agli odori sono per il filosofo le manifestazioni più frequenti, sebbene a lui siano accaduti casi di divinazione attraverso il tatto. Nell'anima, si legge nella sezione del *Paralipomenon* dedicata alla divinazione, tutte le immagini concepite dallo spirito rilucono, non diversamente da ciò che avviene all'occhio che si osserva in uno specchio («non aliter quam oculus semetipsum ex speculo aspicit»). <sup>3</sup> Nel procedimento per così dire alchemico della divinazione è necessaria, scrive Cardano, la presenza di due contrari, un moto veemente (che produca esalazioni e vapori in qualche modo come avviene negli antri delle sibille) e la quiete estrema degli spiriti infine rattenuti, compresenza che appunto produce «images», seppur transeunti. <sup>4</sup> Si prenda l'esempio di un uomo a cui venga ucciso il padre, per esempio a causa di un'opposizione degli astri o del «Fatum» che nella tradizione stoica, a cui Cardano aderisce attraverso il *De divinatione* di Cicerone, è «ordinem seriemque causarum», cioè «ex omni aeternitate fluens veritas

<sup>1</sup> CARDANO, *De utilitate ex adversis capienda*, l. 3, cap. 16, p. 202b. P. ALCIONIO, *De exilio. Libri II*, in G. CARDANO, *De sapientia libri quinque*, Aureliopoli, apud Petrum & Iacobum Chouët, 1624, p. 29. Il tema del rapporto tra padre e figlio è frequente nel breve trattato di Alcionio, in particolare in relazione ai doveri del padre verso la patria. Sulla presenza di Petrarca in Cardano, si legga il seguente esaustivo saggio: M. BALDI, *Dalla Consolatio alla Norma consarcinata. Un 'opuscolo aureo' di Cardano e il Dialogo con Pendasio*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, pp. 307-333. L'autrice sottolinea l'importanza della pubblicazione degli *Opera omnia* di Petrarca nel 1554 che presenta anche un *De vera sapientia* che, attribuito a Petrarca, segue invece il *De sapientia* di Cusano e il *De remediis* di Petrarca (pp. 317-318).

<sup>2</sup> CARDANO, *Paralipomenon*, libro 3, cap. 21, p. 469a. Cfr. FICINO, *Theologia platonica*, in *Opera omnia*, l. 13, cap. 2, pp. 286-287. Ma si veda anche la ben conosciuta analisi nel primo libro del *De vita ficiniana*. Cito dalla seguente edizione latina/inglese: M. FICINO, *Three Books on Life*, ed. C. V. Kaske and J. R. Clark, Binghamton, New York, 1989 («Medieval and Renaissance Texts and Studies»), pp. 121-123. Un'analisi fondamentale della malinconia in Ficino è ancora R. KLIBANSKY, E. PANOFSKY, F. SAXL, *Saturn and Melancholia. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, New York, Basic Books, 1964, pp. 254-274.

<sup>3</sup> CARDANO, *Paralipomenon*, l. 3, cap. 20, p. 468b.

<sup>4</sup> Ivi, cap. 21, p. 469b.

sempiterna». <sup>1</sup> In realtà, secondo Cardano le cause della vita del padre sono congiunte alle cause della vita del figlio attraverso una fisica «sympathiam», data la loro congiunzione nell'anima, e di conseguenza quando viene ucciso il padre, le simili cause provocano nel figlio quel disturbo interiore che termina con un'immagine del male che occorre al padre, la quale spesso si manifesta quale sintomo o sogno. Nel *Somniorum Synesiorum* Cardano riporta un caso presente in Artemidoro, di un uomo che sogna che il padre muoia bruciato e in realtà sarà lui stesso a morire. «La morte del figlio», scrive Cardano, «mette a fuoco» l'anima del padre. <sup>2</sup> La relazione tra padre e figlio, potremmo dire, è un altro aspetto essenziale della *subtilitas* che Cardano vede incarnata nel mistero del viso. Come il viso, una minore parte del corpo umano che ha un potere indefinibile razionalmente, la connessione tra un padre e suo figlio sfida ogni facile riduzione intellettuale. Padre e figlio conversano internamente attraverso l'idioma dell'anima, attraverso le sue facoltà: «filius patri tam coniunctus est animo, natura, et cogitatione», <sup>3</sup> insiste Cardano. Si ricordi che il viso del padre è chiarito da quello del figlio, un *lemur*, l'anima di chi ci completa e di chi ci manca, e che in questo dialogo ci rende visibili a noi stessi. Cardano illumina un aspetto essenziale di questa riflessione attraverso il significato che offre della metoposcopia nel capitolo dedicato alle arti e alle scienze del *Somniorum Synesiorum*: «Metoposcopia servitutem significat: servi enim et famuli divinare coguntur ex frontis aspectu desideria dominorum». <sup>4</sup>

Cardano identifica la metoposcopia come la contemplazione di un viso che ha un potere assoluto su colui che l'osserva, come lo schiavo che cerca di capire il proprio destino dalla fronte corruciata o meno del proprio padrone. La metoposcopia, continua Cardano, significa anche subire un processo («subire iudicium»). Si dovrà tenere a mente che le osservazioni a riguardo di questa scienza concernono la sua immagine onirica, cioè l'ipotetico esame di un viso condotto durante un sogno. Il viso che lo sguardo del sognatore scruta esprime un ordine di vita o di morte, una sorta di «sogno imperativo» («somnium imperativum»), che il filosofo normalmente associa alla visione di santi o demoni. <sup>5</sup> Tuttavia, nella *Metoposcopia* di Cardano i visi stilizzati con uno sguardo fermo e vacuo, che pare evitare un contatto visivo con il lettore, appaiono come immagini appena trattenute dalla memoria al risveglio grazie alle linee che nel sogno ne marcavano la fronte. Ma, come si è già avuto modo di sottolineare, l'oscurità che questi segni, una sorta di

<sup>1</sup> CICERO, *De divinatione*, ed. A. S. Pease, New York, Harno Press, 1979, l. 1, 125, pp. 320-321. Cfr. COX MILLER, *Dreams in Late Antiquity*, pp. 52-53.

<sup>2</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, l. 2, cap. 17, p. 474. Cfr. ARTEMIDORE, *La clef des songes*, parte I, cap. 2, p. 23.

<sup>3</sup> CARDANO, *Paralipomenon*, l. 3, cap. 21, p. 470a.

<sup>4</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, l. 1, cap. 50, p. 296.

<sup>5</sup> Ivi, l. 2, cap. 16, p. 466.

alfabeto onirico, lasciano nella memoria non si differenzia dall'oscurità che la natura stessa produce nel reale. La stessa divisione tra *idolum* e *visum* o *insomnium* vige anche nella realtà, divisa tra la produzione di una chiarezza estatica (*idolum*) e una congerie di comunicazioni e creazioni che coinvolgono elementi almeno apparentemente assurdi o imperfetti, come ad esempio le pietre estratte dalla terra, che paiono produzioni imperfette di figure ideali.<sup>1</sup> Il processo di chiarificazione estatica che conduce un *visum* verso il proprio *idolum* è quindi rapportabile all'immagine del padre che, come ricorda il filosofo, vede nella contemplazione del viso del figlio la perfezione del proprio viso, un viso incompleto, difficile da trattenere nella memoria, un viso dai tratti confusi, un viso onirico, per così dire, che nell'immagine del *lemur* filiale, legge sia il senso della propria esistenza e il proprio futuro, come Cardano afferma nel *De utilitate*.<sup>2</sup>

Nella seconda parte della *Metoposcopia* incontriamo la rappresentazione di un padre colto nell'atto della contemplazione (figura 123), il cui viso presenta due mezze aureole, simili a due soli sorgenti, poste sopra le sopracciglia che invece sono due linee dirette.<sup>3</sup> Cardano commenta l'immagine di questo viso affermando che si tratta del volto di un uomo che subirà grandi tribolazioni a causa dei propri figli. È importante tenere a mente che, al contrario della ricerca sulla fisiognomica di Giambattista Della Porta, la metoposcopia di Cardano non mira alla definizione esterna di possibili volti reali, una grammatica dei segni scritti sulla fronte, ma è piuttosto la rappresentazione, o meglio la manifestazione di un atto contemplativo, un atto di riflessione, tra colui che medita l'immagine di un destino letteralmente 'segnato' attraverso le apparenti oscure «figure» (*figuras*) o «enigmi» (*aenigmata*) propri delle comunicazioni demoniche, come Cardano scrive nell'*Hyperchen*, se si ricorda come la connessione tra forme di divinazione e presenze demoniche è resa esplicita dal filosofo in più di un'opera, ad esempio nel *De sapientia* nel quale demoniaca è una delle quattro forme di sapienza (divina, naturale, umana, demoniaca), ma nel *De sapientia* sempre negativa ed opposta a quella «divina», ideale e irraggiungibile all'essere umano.<sup>4</sup> Che il demone, nella sua connotazione diabolica, si infilti in ogni espressione o invocazione composta di segni (linguistici, visivi) arbitrari è uno dei temi centrali della demonologia cristiana rinascimentale, che trova la sua più completa analisi nel *De ensalmis* dell'inquisitore portoghese Manuel do Valle de Moura e nel *Disquisitionum magicarum* di Martin del Rio, quest'ultimo ben conosciuto da Campanella che come nessun altro percepisce le con-

<sup>1</sup> Ivi, cap. 18, p. 480.

<sup>2</sup> CARDANO, *De utilitate ex adversis capienda*, l. 1, cap. 2, p. 17.

<sup>3</sup> CARDANO, *Metoposcopia libris tredecim, et octingentis faciei humanae eiconibus complexa*, Parigi, Thomas Iolly, 1658, l. 2, fig. 123, p. 33.

<sup>4</sup> CARDANO, *Hyperchen*, p. 287. Cfr. CARDANO, *De sapientia*, l. 1, p. 19.



tradizioni della semiotica demoniaca, nella sua duplice natura ermetica e cristiana.<sup>1</sup> La metoposcopia, nella versione cardaniana, si distacca da altre forme di divinazione data la natura stessa del segno che la fonda, non solo perché nelle osservazioni introduttive il filosofo riproduce una sorta di succinto, ma poco illuminante, alfabeto secondo cui, ad esempio, segni negativi sono quelli con forma irregolare o quelli che sembrano cerchi spezzati, mentre segni positivi sono triangoli, cerchi completi o cubi, considerando anche come i livelli della fronte siano legati ai sette pianeti.<sup>2</sup>

I volti androgini della *Metoposcopia* (un'unica forma essenziale differenziata, ad esempio, dalla presenza di barba o baffi, o lunghe chiome femminili) riflettono un'illuminazione che il contemplante non può che proiettare nello specchio di un ipotetico volto esterno, come avviene per il viso stesso del filosofo, posto al centro di una doppia riflessione, tra il viso del proprio padre e quello del figlio, due *lemures* che illuminano l'oscurità del volto del figlio-padre ancora vivente. Anche il figlio di Cardano trova nella *Metoposcopia* un'astratta rappresentazione nella decima parte dell'opera, figura 149, le cui due marcate linee nella parte sinistra del viso significano, secondo Cardano, che quest'uomo ucciderà la moglie e avrà una brutta morte.<sup>3</sup> Il volto che segue direttamente, calvo al contrario di quello nella figura 149 riccioluto, ha soltanto due brevi, appena visibili, linee verticali che gli attraversano le sopracciglia, e il messaggio è meno deciso. Questo è il viso di un assassino, afferma il succinto commento.<sup>4</sup>

I segni marcati sulla fronte dei volti della *Metoposcopia* sintetizzano un'intera biografia, ma soprattutto il trauma, il momento di crisi che segna l'esistenza di un'identità ipotetica. Per tornare al sogno che ha aperto questo saggio, i volti che ci osservano dalle pagine della *Metoposcopia* ricordano le pietre tombali segnate dal nome di chi le abita. Nel *Somniorum Synesiorum* si legge che in un sogno il nome proprio «significat hominem ipsum» e ciò che gli è più caro ed intimo, la patria ed i figli.<sup>5</sup> Le immagini della *Metoposcopia* mantengono con chi le osserva un rapporto davvero filiale, nel senso della riflessione essenziale, dell'illuminazione dell'*intellectus* che nell'altro, nell'*idolum* che è la propria perfezione visiva, trova la sua risoluzione. I volti, come ogni atto intellettuale secondo il Nostro, sono prodotti dal 'padre'

<sup>1</sup> Mi occupo del testo di De Moura nel secondo capitolo di *Satan's Rhetoric*, pp. 54-95. Per ciò che concerne Campanella, si legga il suo essenziale *Apologeticus* in T. CAMPANELLA, *Opuscoli astrologici. Come evitare il fato astrale. Apologetico. Disputa sulle bolle*, ed. G. Ernst, Milano, Rizzoli, 2003. Sulla posizione, scettica e ragionata, di Cardano sul problema della stregoneria: G. ERNST, *Cardano e le streghe*, «Bruniana & Campanelliana», XII, 2006/2, pp. 395-410.

<sup>2</sup> CARDANO, *Metoposcopia*, p. VII. Si veda anche il capitolo dedicato alla magia e ai sigilli nel *De rerum varietate*, l. 16, cap. 90, in particolare le pagine 312-313.

<sup>4</sup> Ivi, l. 10, fig. 150, p. 131.

<sup>5</sup> CARDANO, *Somniorum Synesiorum*, l. 1, cap. 14, p. 86.

<sup>3</sup> Ivi, p. 131.



che li comprende (intelligit) e proietta nell'esteriorità del reale. In *Totalité et infini, essai sur l'extériorité* Emmanuel Levinas parla in dettaglio della responsabilità che l'io percepisce nell'incontro con il volto straniero dell'altro, da cui si produce una unicità 'paterna' secondo la quale il figlio (il viso che osserviamo) si appropria dell'immagine del padre rimanendone tuttavia sempre distinto, come a dire che l'io esiste nella misura in cui esista nell'altro.<sup>1</sup> Nel suo trattato sui sogni Cardano ricorda che sognare che un figlio venga sgozzato significa che il padre verrà sgozzato; se il figlio muore, sarà il padre a morire; se viene torturato, il padre subirà la tortura attraverso di lui.<sup>2</sup> Nel *De utilitate ex adversis capienda* Cardano ricorda che il pensare alla mancanza del figlio era «ut fulguris», la persecuzione di un'illuminazione interna subitanea e «pene intollerabile» simile all'irruzione di un fulmine.<sup>3</sup>

La riflessione sull'assenza del primogenito acquista in Cardano connotazioni che trascendono il mero elemento biografico, seppure sia questo una fonte ispiratrice di alcuni dei testi più coinvolgenti del filosofo, come l' *Hyperchen* e il *De utilitate*. La presenza di Giovanni Battista è costante attraverso tutta la produzione del filosofo e va a identificarsi con il nucleo del pensiero del padre. L'atto intellettuale (l'*intellectus*), che secondo Cardano si propone come rispecchiamento, come riflessione della mente che comprende nella misura in cui veda chiaramente e luminosamente la 'verità' dell'altro, dell'oggetto della sua riflessione intellettuale, trova nell'immagine del figlio assente la sua incarnazione più pregnante. Se, secondo Cardano, la creazione parla al soggetto della sua precarietà attraverso segni di messa in guardia da un pericolo costante di perdita della presenza, come direbbe Ernesto de Martino, Giovanni Battista viene a significare ciò che la mente desidera conoscere e ciò che perennemente rammenta al soggetto dell'estrema fragilità dell'atto stesso di conoscere.

<sup>1</sup> Mi riferisco alla seguente edizione inglese: E. LEVINAS, *Totality and Infinity*, ed. A. Lingis, Pittsburgh, Duquesne UP, 1969, pp. 214, 278-279.

<sup>2</sup> CARDANO, *Somniorum Syntesiorum*, l. 1, cap. 14, p. 94.

<sup>3</sup> CARDANO, *De utilitate ex adversis capienda*, l. 4, cap. 12, p. 271.

# «SOPHISTICAL FANCIES AND MEAR CHIMAERAS»?

TRAIANO BOCCALINI'S *RAGGUAGLI DI PARNASO*  
AND THE ROSICRUCIAN ENIGMA

LEIGH T. I. PENMAN

## SUMMARY

One of the most puzzling aspects of the Rosicrucian enigma of the 17<sup>th</sup> century is the purpose of the inclusion of Traiano Boccalini's *General Reformation der gantzen weiten Welt* in many editions of the Rosicrucian *Fama Fraternitatis & Confessio Fraternitatis*. This article examines the historical circumstances that led to the printing of these texts together. I argue that this combination was a direct result of the intervention of Moritz, Landgrave of Hesse-Kassel in the publication process, and reflected neither the intentions nor the demands of the respective original authors. Moreover, it was this combination which created a unique interpretative problem that confused the reception of the Rosicrucian message throughout contemporary Germany.

## INTRODUCTION

AMONGST the many mysteries that enshroud the Rosicrucian enigma of the early seventeenth century, one of the most vexing is the elusive purpose of the *Allgemeine und General Reformation der gantzen weiten Welt* (*General Reformation*). This short text anonymously prefaced the first edition (TABLE 1, Edition A) of the initial Rosicrucian declaration, the *Fama Fraternitatis* (1614), and was reprinted five times along with this first Rosicrucian manifesto. The *General Reformation* was in fact a translation of chapter 77 of a larger work by the Italian satirist Traiano Boccalini (1556-1613), entitled *Ragguagli di Parnaso* (Venice, 1612), the bibliographical history of which is as fascinating and convoluted as that of the Rosicrucian manifestos.<sup>1</sup> However, recent independent scholarly interrogation of both the *boccaliniae* and the Rosicrucian movement allows the opportunity to re-evaluate the enigmatic relationship between these texts, and the implications of their interaction.

<sup>1</sup> The author would like to acknowledge the advice of Charles Zika (Melbourne) and Grantley McDonald (Tours), both of whom read drafts of this article and offered several suggestions for improvement.

See H. HENDRIX, *Traiano Boccalini fra erudizione e polemica: ricerche sulla fortuna e bibliografia critica*, Florence, 1995.

TABLE 1. Boccalini's *General Reformation* in the Rosicrucian Manifestos, 1614-1617.

Edition	A	B*	C	D	E	F**	G*	H
Date	1614	1614	1615	1615	1615	1615	1616	1617
Place	Kassel	[Magdeburg]	Kassel	Frankfurt	Danzig	[Amsterdam]	[Magdeburg]	Frankfurt
Printer	Wessel	[Francke]	Wessel	Bringer	Hünefeldt	[WJ Blaeu]	[Francke]	Bringer
1 <sup>st</sup> Preface	Present	Present		Present	Present	Present	Present	Present
2 <sup>nd</sup> Preface				Present		Present	Present	
<i>General Ref</i>	Present	Present		Present		Next to last	Middle	
<i>Location of General Ref</i>	First tract [pp. 5-90]	First tract [pp. 5-90]		Final tract [pp. 130-216]		[F7v-K2v]	[pp. 110-189]	

\* Pirate Editions

\*\* Dutch translation of Edition D

Source: C. GILLY, P. VAN DER KOOIJ, *Fama Fraternitatis. Das Urmanifest der Rosenkreuzer Bruderschaft*, Haarlem, 1998.

Although Boccalini's *Ragguagli* and the *Fama* provoked immense interest in their day, both have faded from public attention. In the decades following its initial printing, Boccalini's *Ragguagli* created a sensation throughout Europe, inspiring a host of reprints, translations and imitations. Already by 1626 more than fifty separate editions, excerpts, continuations, imitations and glosses in Italian, French, English, Latin, Dutch, Spanish and German had appeared.<sup>1</sup> While the *Ragguagli*, as Quentin Skinner has remarked, were stinging indictments of projects to reform the world, it was the biting satire of the *General Reformation* that particularly appealed to the seventeenth century reader.<sup>2</sup> It was ubiquitous in the many versions of the *Ragguagli*, including every English edition to 1706. This colourful chapter is a shrewd indictment of projects for social reform in a world where the pride of the learned hinders genuine reformation.

The Rosicrucian manifestos, the *Fama Fraternitatis* and the *Confessio Fraternitatis*, were likely to have been authored by «three prominent men» from Tübingen in south-west Germany in 1607-1610: Johann Valentin Andreae, Tobias Hess and perhaps Christoph Besold.<sup>3</sup> Both manifestos were published without the authors' knowledge in 1614. The subsequent controversy engulfed Germany, and all three men spent their lives denying their involvement in authoring the texts. The manifestos were suffused with an attitude simultaneously hopeful and apocalyptic. Based on biblical, apocryphal and Paracelsian prophecies, they purport to describe the founding of a mystical Protestant fraternity that would play a chief role in the Last Days. This fraternity, however, was fictional. Neither it nor its legendary founder, Christian Rosencreutz, ever existed, a fact of which the majority of respondents were ignorant. Disappointment was inevitable, and after only a few years of confused debate, the Rosicrucian edifice collapsed under the weight of its own expectation: its promises of world reformation unfulfilled.

The present article addresses the question of why Boccalini's *General Reformation* and the *Fama Fraternitatis* were printed together in five separate editions of the Rosicrucian manifestos. The first part offers a brief analysis and comparison of the two texts. The second examines contemporary reactions to the conjunction of the texts, incorporating a discussion of the obscure publication history of the Rosicrucian manifestos, and their troubled reception. The third part re-evaluates the origins of the connection between the *Fama* and the *General Reformation*. Here, we reconsider the dominant view that the Boccalini extract persuaded the authors of the Rosicrucian mani-

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 335-373.

<sup>2</sup> Q. SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, 1978, vol. I, p. 168.

<sup>3</sup> See C. GILLY, P. VAN DER KOOIJ, *Fama Fraternitatis*, Haarlem, 1999.

festos to put their texts into print, and instead demonstrate how Landgrave Moritz of Hessen-Kassel, patron of a large alchemical circle inside a small German territory in which the *Fama* was first printed, directly inspired the combination of the two texts. In addition to offering an interesting means with which to represent his court to outsiders, Moritz saw within both texts aspects of the potential glories that his own reforming efforts could play in bringing forth a 'general reformation': if not of the whole wide world, then at least of the affairs that troubled his own territory.

BOCCALINI'S GENERAL REFORMATION  
AND THE ROSICRUCIAN FAMA FRATERNITATIS

The *General Reformation* opens with the Emperor Justinian presenting a law against suicide to a horrified god Apollo for approval: «Is the good government of mankind», Apollo responds, «then fallen into so great disorder, as men, that they may live no longer, do voluntarily kill themselves?». <sup>1</sup> When Justinian confirms, Apollo appoints the seven wise men of Greece, along with Marcus and Annæus Seneca and contemporary Italian philosopher Jacopo Mazzoni, to bring about a necessary 'general reformation'. Sequestered in the Delphic palace atop Mount Parnassus, the reforming committee brainstorms a series of implausible strategies. Thales, believing that the root of corruption lies within the hearts of mankind, suggests a window be placed in the chest of all men so others can determine their character. Solon advocates the abolition of buying and selling, while Chilo argues for the elimination of the «two infamous mettals», gold and silver. <sup>2</sup> Bias asserts that decay could be avoided if all traffic between nations is brought to a halt, so as not to unbalance the «harmony of universal peace». And even as Cato suggests a universal deluge may be the only way to return the world to an uncorrupted state, the difficulty of the situation dawns on a perplexed Cleobulus:

I clearly perceive, wise Gentlemen, that the reformation of the present age, a business of itself very easie, becomes by the diversity and extravagancy of our opinions rather impossible then difficult [...] it grieves my heart to find even amongst us that are here, that common defect of ambitious and slight wits, who [...] labor more to shew the rarity of their own wits, by new and curious conceits, then to profit their auditory by useful precepts and sound doctrines. <sup>3</sup>

Indeed, as Cleobulus continues, the reader must also ask himself whether the reforming strategies are not «sophistical fancies and mear chimæras?». <sup>4</sup>

<sup>1</sup> T. BOCCALINI, *I Ragguagli di Parnasso* [sic], or, *Advertisements from Parnassus in two centuries: with the politick touch-stone*, trans. Henry Earl of Monmouth, London, 1656, p. 146.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 154.

Finally, a fatigued Mazzoni demands the Present Age be brought bodily before the committee for examination. Stripped of his clothing, the «living carcass» is revealed to be corrupted beyond all cure. The wise men scrape away at the body with razors, but alas «cannot find an ounce of good flesh».<sup>1</sup> In the ensuing panic, the council concludes that while the state of the world may be irrecoverable, their reputations need not be the same. They therefore decide to compose a manifesto for reform, of such noble and magnificent character that it could distract the public from the failure of their endeavour. The contents of this manifesto are utterly nonsensical. In it, the prices of certain vegetables such as sprats and cabbages are fixed, and this information is attached to a lengthy celebration of the congregation's own wisdom. When the document was finally read to an eager public it

was so generally applauded by every one, as all Parnassus rung with shouts and vociferations of joy; for the meaner sort of people are pleased with every little thing, and men of judgment know that *Vitia erunt, donec Homines*; As long as there be men, there will be vices. That men live on earth, though not well, yet as little ill as they may; and that the height of human wisdom lay in being so discreet as to be content to leave the world as they found it.<sup>2</sup>

The message was bleak. In his *Anatomy of Melancholy* (1621), Robert Burton offered a similarly satirical and pessimistic appraisal of the human desires to reform the world:

These are vain, absurd and ridiculous wishes, not to be hoped. All must be as it is, Boccalinus may cite Commonwealths to come before Apollo, and seek to reform the world itself by Commissioners, but there is no remedy, it may not be redressed, *desinent homines tum demum stultescere quando esse desinent*, so long as they can wag their beards, they will play the knaves and fools.<sup>3</sup>

Nevertheless, Burton's assessment was not an indictment of the drive to social reform itself, but rather the instruments through which efforts at social amelioration were channelled. This critique was reflected in the expectation of imminent change in Europe. An apocalyptic feeling of the end of the physical world flourished alongside a vision of a coming Golden Age as two sides of the same coin; the fearful hope created by eschatological anxiety.<sup>4</sup> While it may seem fallacious to link Boccalini's clever satire to such an idea, the prominence of the feeling of intellectual isolation and imminence of permanent transformation made possible the cultural transliteration of Boccalini's satire from Venice to Germany, and brought it into collision with the ideals of the Rosicrucian movement.

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>3</sup> R. BURTON, *Anatomy of Melancholy*, Oxford, 1989, vol. 1, p. 109.

<sup>4</sup> See M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages*, 2<sup>nd</sup> ed. Oxford, 1993, p. 295; E. DE MAS, *L'attesa del secolo aureo (1603-1625)*, Florence, 1982.

«Europe is with child», the *Fama Fraternitatis* declared, «and will bring forth a strong child, who shall stand in need of a great godfather's gift».<sup>1</sup> This child, the *Confessio* related, «shall awake out of her heavy and drowsy sleep, and with an open heart, bare-head, and bare-foot, shall merrily and joyfully meet the new arising Sun».<sup>2</sup> The marriage of eschatology and a regenerative spirituality in these passages is a feature of the Rosicrucian manifestos. The twofold theme of prophetic renewal and spiritual reconciliation formed the core of a new philosophy: this philosophy is the 'godfather', the gift of the Rosicrucian Fraternity that will allow the new and purified child of Europe to greet the divine light of the millennial Heavenly Jerusalem.

The *Fama* relates the tale of Christian Rosencreutz, a German youth of sixteen who left Europe in the late fifteenth century to begin decades of study in alchemical arts in Arabia. There he was prophetically greeted, «not as a stranger, but as one whom they had long expected».<sup>3</sup> In Damar, Rosencreutz learnt Arabic, and in his further travels in Africa and Arabia he «collected a treasure [of wisdom] surpassing that of Kings and Emperors», perfecting his knowledge of physics, medicine, mathematics and cabala. Realising that the value of the Arabians' knowledge was truncated by their religion, Rosencreutz also recognised the independent value of the wisdom he had learnt. This knowledge was «agreeable with the harmony of the whole world», and was one that could contribute to the renovation and perfection of the European society that he had fled.<sup>4</sup> However, upon his return to Europe to spread the benefits of eastern wisdom amongst his fellow Christians, Rosencreutz's efforts were greeted with consistent scorn. Humiliated, he returned to Germany and formed a society to work in secret for a «universal reformation»: this was the Rosicrucian brotherhood.

But all did not go according to plan. The *Fama* reveals that over the centuries, the original reforming mission of the fraternity had gone awry: their doctrines lost and forgotten, the brotherhood had been drifting without purpose. Yet recently, in 1604, the tomb of Rosencreutz, lost for 120 years, had been discovered by the «third succession» of the order. The tomb itself was «a microcosm [of the world...] a compendium of things past, present and to come».<sup>5</sup> In addition to the wisdom gathered by Rosencreutz, the sepulchre also contained the corpse of the Order's founder. Yet despite being entombed for 120 years, the body was «whole and unconsumed».<sup>6</sup> By utilising the tomb's contents, the brethren could continue Rosencreutz's work in a Europe cleansed by the religious and scientific reforms of Luther and Paracelsus. The manifestos concluded with an appeal to all those interested

<sup>1</sup> [J. V. ANDREAE], *The Fame and Confession of the Fraternity of R. C.*, ed. F. N. Pryce, 2<sup>nd</sup> ed. Margate, [c. 1990], p. 17.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 7-9.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 24-25.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 23-24.



in taking part in the reforms to contact the brotherhood, «either individually or together, in print» so that the great work might begin again.<sup>1</sup> The arrival of the heavenly Jerusalem was nigh, and the universal and general reformation of the whole wide world, as the hopeful manifestos declared, was imminent.

#### CONTEMPORARY RECEPTION AND INTERPRETATION

A German translation of Boccalini's *General Reformation* was printed together with the *Fama Fraternitatis* in an octavo volume of 147 pages in March of 1614 by Wilhelm Wessel in Kassel, under the title *Allgemeine und General Reformation der gantzen weiten Welt, beneben der Fama Fraternitatis* (Edition A). Despite its second-billing, the object of the volume was clearly to present the *Fama* to a broad audience.<sup>2</sup> As contemporaries noted, both texts contained a number of parallels that indicated an interpretative interdependence. While the Rosicrucian brethren shunned «accursed gold makers» in lieu of a more spiritual alchemical transformation, so too Chilo planned to «extirpate all the vices with which our age is opprest» by banishing from it gold and silver. As the body of the Present Age was decayed, Rosencreutz's corpse was whole and unconsumed. And as the Rosicrucian brethren lamented the altogether deficient state of contemporary philosophy, so too did the Delphic congregation labour to address «the foul infirmities under which [the world] labours». However, other parallels threatened the chiliaric message of the *Fama*. After all, the satire of Boccalini's text would seem to invite scorn for the serious Rosicrucian work rather than enthusiasm. Indeed, amongst the avalanche of replies written to the Fraternity many, such as that of the Coburg chemist Andreas Libavius, believed the *Fama* itself was a vain and useless document like the manifesto of Boccalini's wise men.<sup>3</sup> As early as 1615 one respondent pointedly lamented «the unfortunate reception» of the *General Reformation* and «the still more pitiful fate which befell the annexed *Fama Fraternitatis*», while others scorned the Rosicrucian «hoodwink» and communicated to the Fraternity that «some scoffers speak slightly of your *Reformation*».<sup>4</sup>

This tension is reflected in the publication history of the Rosicrucian manifestos (TABLE 1). Of the eight extant editions (A-H) of the *Fama* and *Confessio* printed in Europe between 1614 and 1617, five included the *General Reformation* (A, B, D, F, G). Two of these were pirate editions (B, G), another was a Dutch translation (F). While responses to the brethren flowed from

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 19; 31-32.

<sup>2</sup> C. GILLY, *Fama Fraternitatis*, p. 41.

<sup>3</sup> A. LIBAVIUS, *Wolmeinendes Bedencken/ Von der Fama vnnd Confession der Brüderschafft deß Rose[n] Creützes...*, Erfurt, 1616.

<sup>4</sup> See the summary of F. N. PRYCE in [ANDREAE], *Fama & Confession*, pp. 12-25.

writing desks and printing presses throughout Germany, respondents saw a variety of explanations for the pairing of the texts.

Julianis de Campis, who may well have been Cornelis Drebbel,<sup>1</sup> penned a thoughtful response to the problem in his *Sendbrieff* to the Fraternity (1615). According to de Campis, the printing of the texts together had caused much confusion, especially concerning the significance of the *General Reformation*.<sup>2</sup>

Because this colloquium [in Parnassus] seems to be an almost laughable philosophical masque (*Auffzug*), many people have been drawn to erroneous and incorrect assumptions, such as that the [*Fama*], addressed to all the learned in Europe and appended to the *General Reformation* was also a mere Luciferian fable. If you had not really followed the matter, you might well think this, for if we compare the themes of both writings with each other, they simply don't go together. While something is indeed concealed in the *General Reformation*, it is something that not even a tenth of the world is able to discover, and compared to the most sublime science that the Rosicrucian fraternity discusses, it is barely worthy of notice anyway. I myself might have been taken by similar strange ideas had I not known better. For it is not customary to associate (*con-sociiren*) a weighty and secret book with a slight and open discourse [...].<sup>3</sup>

De Campis believed the confusion caused by the combination was intended by the Fraternity: the reason for their association was to dissuade those «with no discrimination» from applying to the Order.

Another popular approach to the problem was to treat both the *Fama* and *General Reformation* together: to intertwine the mysteries of the two texts, and by doing so, hopefully uncover some underlying consistency. This strategy had the advantage of emphasising a deeper significance in the texts while simultaneously avoiding many of the difficult interpretative problems they presented. The results were often bizarre. A reaction to Edition A or B of the manifestos was the anonymously printed *Reparation des Athenischen verfallenen Gebeuws Paladis* (1615).<sup>4</sup> This strange allegorical work was a careful response to the combined publication of the Rosicrucian manifestos and the *General Reformation* through a narrative describing the ill-fated attempts of the Greek gods to improve and reform the seven liberal arts.<sup>5</sup> Sections of the narrative paraphrased both the Boccalini and Rosicrucian texts. Just like the contemporary Rosicrucian brotherhood, the Greek heroes who

<sup>1</sup> C. GILLY, *Johann Valentin Andreae*, 2<sup>nd</sup> ed. Amsterdam, 1987, p. 51.

<sup>2</sup> J. DE CAMPIS, *Sendbrieff oder Bericht an alle/ welche von der newen Bruderschaft deß Ordens vom RosenCreutz genannt/ etwas gelesen/ oder von andern per modum discursus der Sachen Beschaffenheit vernommen*, Danzig, 1615, p. 5. Cf. D. MEDER, *Judicium Theologicum...*, 1616, fol. A7v.

<sup>3</sup> J. DE CAMPIS, *Sendbrieff*, pp. 14-15.

<sup>4</sup> *Reparation des Athenischen verfallenen Gebeuws Paladis Sampt vorheragenden Proemium und folgenden angehenckten Appendice. Zu einer Responsion, deß also titulirten Büchleins (Reformation der gantzen weiten Welt. Nebenst der Famam Fraternitatis) von der löblichen vereinigten Brüderschaft des ROSEN CREUTZES...*, 1615, fol. C7r.

<sup>5</sup> *Ibidem*, fols. A3r-v.

worked towards a much needed reformation in Europe faced innumerable hindrances from an allegorized bestiary of «*Panisci, Satiri and Centaurs*» which would stop at nothing to ensure that *imbecillitas* reigned supreme over the entire world.<sup>1</sup> However, after a long struggle, the prophetically ordained victory of the *Minervas*, or the bearers of the reforming wisdom, supported by the prophecies of the oracles of *Hellicone* atop Mount Parnassus, would be assured.<sup>2</sup>

In an appendix addressed to the Fraternity, the author of the *Reparation* confessed to initially being confused by the «tasteless» Rosicrucian message, but after further study, and in consultation with others, he began to perceive an underlying logic to the arrangement of the texts.<sup>3</sup> The *Reparation* appealed to the Rosicrucian brotherhood by attempting to consolidate elements from both the *Fama* and the *General Reformation* into an allegorized message of hope in the Last Days.<sup>4</sup> It did not want to discard heathen wisdom, but instead to use it – even if only as an allegory – for the purposes of worldly renewal. In contrast, the Torgau chiliast Paul Nagel, who read the *Fama* in manuscript, saw the Delphic congregation as the epitome of «Babylonian servitude», against which he contrasted the Christian witnesses of the Bible and the nine heavenly muses as part of a vaguely Rosicrucian *aeterna academia*.<sup>5</sup>

Christof Rotbardt, who wrote under the pseudonym Ratichs Brotofferr, composed a commentary similar in character to the *Reparation* in his *Elucidarius Chymicus* (1616). Filling more than 80 pages, this book comprised an extensive elucidation «of the chymical secrets of the philosopher's stone» hidden in the pages of the *Fama* «and their Reformation of the World», written specifically in order to «contradict the mockers, correct the errors» and confirm the doctrine of the brotherhood.<sup>6</sup> Such a task was necessary, for

When a book such as this [the *General Reformation*] is read by persons with little understanding, [...] they [insist] that it should be despised or laughed at. It is therefore no wonder that the Rosicrucian Brotherhood and its proposed reformation of the world is itself similarly treated and blasphemed, as though they were typical reformers of all the estates – be they lofty emperors, kings, electors and princes – even though [these worldly reformers] are not in the slightest of the same opinion.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*, fol. C5v.

<sup>2</sup> *Ibidem*, fols. C5v-C6r.

<sup>3</sup> *Ibidem*, fol. C6v.

<sup>4</sup> *Ibidem*, fols. C7r; A3r-A5r.

<sup>5</sup> P. NAGEL, *Prognosticon Astrologo-Cabalisticum*, No Place, 1619, p. 16. A similar sentiment is expressed in J. CLÜVER, *Primum Diluculum Apocalypticum*, Goßlar, 1620, p. 274. On Nagel, see chapter three of L. T. I. PENMAN, *Unanticipated Millenniums. The Lutheran Experience of Chiliastic Thought, 1600-1630*. Dordrecht, Springer (forthcoming).

<sup>6</sup> R. BROTOFFERR, *Elucidarius Chymicus. Oder/ Erleuchtung und deutliche Erklerung/ was die Fama Fraternitatis vom Rosencreutz/ für Chymische Secreta de lapide Philosophorum, in ihrer Reformation der Welt/ mit verblümbten Worten versteckt*, Goßlar, 1616.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 12.

Brotofferr himself denied that the *General Reformation* was merely a *secundum scriptum*. Citing Heinrich Khunrath, Nicolas Flamel and other authorities, Brotofferr asserted that the work contained nothing less than the secret of the philosopher's stone.<sup>1</sup> A companion volume, *Elucidarius Major*, was released in 1617, dedicated primarily to a solution of the mysteries of the «reformation of the whole world F.R.C., out of their *Chymical Wedding* [...] and other philosophical testimonies».<sup>2</sup> Brotofferr's involved commentaries need not detain us here, suffice to say that his approach to reconciling, or even avoiding problems posed by intertextual readings proved popular amongst other respondents, for instance in the *Pyrrho clidensi redivivus* (1616) of Theophilum Philaretum.<sup>3</sup> Indeed, in 1623, Christoph Besold, who was probably involved in the authorship of the *Fama*, denied the interpretations of Brotofferr and others of his ilk in an appendix to Campanella's *De monarchia Hispanica*, stating that many had erroneously read «goldmaking mysteries» into the *General Reformation* and the *Fama*.<sup>4</sup>

The problem of the *Fama*'s uneven reception even appears to have been addressed in its sequel, the *Confessio Fraternitatis* (1615). This second Rosicrucian manifesto began by explicitly addressing the problematic reception of the *Fama*, offering itself as a corrective to misreading of the earlier Rosicrucian declaration caused by the *General Reformation*:

Whatsoever there is published, and made known to every one, concerning our Fraternity, by the foresaid *Fama*, let no man esteem lightly of it, nor hold it as an idle or invented thing, and much less receive the *Fama*, as though it were a mere conceit of ours.<sup>5</sup>

The *Confessio* then went on to highlight the importance of the Rosicrucian message with reference to the apocalyptic circumstances of the Last Days, and the consequent need for the world to come together to complete a general Reformation of all things.<sup>6</sup>

Naturally, opponents of Rosicrucianism highlighted the incompatibility of the texts. To the Lutheran theologian Christian Gilbertus de Spaignart, the

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>2</sup> R. BROTOFFERR, *Elucidarius major. Oder erleuchterunge uber die Reformation der gantzen weiten Welt/ F.C.R. ....*, Lüneburg, 1617.

<sup>3</sup> T. PHILARETUM, *Pyrrho clidensis redivivus. Das ist/ Philosophisch/ doch noch zur zeit nichts determinirente Consideration, von der hochberühmbten neuen Brüderschafft derer von Rosenccreutz/ so sich einer Reformation der gantzen weiten Welt unterfangen ....*, Leipzig, 1616.

<sup>4</sup> C. BESOLD, *Anhang zu der Spanischen [sic] Monarchy*, in T. CAMPANELLA, *Von der Spannischen Monarchy, Erst unnd ander Theyl. Oder Aussführliches Bedencken/ welcher massen der König in Hispanien, der gantzen Weltbeherrschung/ so wol ins gemein/ als auff jedes Königreich unnd Land besonders/ allerhand Anstalt zu machen seyn möchte*, No Place, 1623, p. 49.

<sup>5</sup> [ANDREAE], *Fame and Confession*, p. 34.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 35-36.

pairing confirmed the Luciferian nature of the Rosicrucian movement, a perverse masque brewed from lies and fables:

For although in their *Fama* they would consider the Holy Roman Empire as the highest regiment, nevertheless do they likewise mock this same authority in their discourse on the Universal World Reformation, such that even simple-minded people might take notice [...].<sup>1</sup>

Having quoted the *General Reformation's* satirical passage concerning the roles of kings and princes in the reformation of the world,<sup>2</sup> de Spaignart warned, «take heed all you princes, authorities, captains and soldiers, to the regard in which you are held by this fraternity! You are but mere tyrants, thieves and robbers!». <sup>3</sup> The theologian concluded, with a hint of disgust, that by «following their honourable appeal (*Ruhm*) everyone has turned themselves inside-out». <sup>4</sup> In other words, the Rosicrucians had attempted to pervert the natural order: surely, any reformation of the world must be left to God himself. <sup>5</sup>

Michael Maier, the famed German physician and alchemist, expressed a very different opinion. Although he had heard «obscure and unbelievable gossip» of the Rosicrucians while in England in 1611, his first encounter with the manifestos occurred «by fortunate chance» at the Frankfurt book fair in Autumn 1616. <sup>6</sup> In his *Themis Aurea* (1618) Maier stated that he believed the *Fama* and *General Reformation* to be entirely unrelated texts, having been «accidentally» bound up with each other at the mistake or whim of the publisher. <sup>7</sup> This assertion is plausible, for the relationship between printer and author was quite different in the seventeenth century than it is today. The English poet Wither, in *The Scholar's Purgatory* (c.1625), lamented that many printers and booksellers made up their own titles and meddled with the content of the works they sold, «which is the reason so many good books come forth with foolish titles». <sup>8</sup> Could the *General Reformation* have been just such a victim?

Contrary to Maier's thesis, there are indications within the manifestos that prove the printing of the texts together was anything but an «accident». That the *General Reformation* was deliberately printed with the *Fama* is made clear in the preface to Edition A of the *Fama*:

<sup>1</sup> C. G. DE SPAIGNART, *Theologische Wächterhörlein/ oder Warnung/ Wider das eingelegte Feuer/ der selbst gewachsenen neuen Propheten und Rosencreutzbrüder*, Wittenberg, 1620, p. 53.

<sup>2</sup> T. BOCCALINI, *Advertisements from Parnassus*, pp. 151-152.

<sup>3</sup> C. G. DE SPAIGNART, *Theologische Wächterhörlein*, p. 54.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>6</sup> H. TILTON, *The Quest for the Phoenix. Spiritual Alchemy and Rosicrucianism in the Work of Count Michael Maier*, Berlin, 2003, p. 132.

<sup>7</sup> M. MAIER, *Themis Aurea. The Laws of the Fraternity of the Rosie Crosse*, London, 1656, pp. 129-130; Cf. F. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, London, 1972, p. 242.

<sup>8</sup> Cited in D. WILSON, *Life in Shakespeare's England*, 2<sup>nd</sup> ed. London, 1959, p. 153.

Kind, true-hearted reader, herewith I give thee for various reasons the following discourses to read in open Print, and if they at the beginning appear somewhat light, yet they have *in recessu* more than one may think: and it shall be easily understood, and observed by everyone (if he be not altogether voyd of understanding) what now adays, and at these times, is meant thereby.<sup>1</sup>

The preface thus suggests that the «somewhat light» *General Reformation* was deliberately included in the printed volume by its editor(s) to contrast with the eschatology of the *Fama*, as well as the chiliastic *Antwort an die lobwürdige Brüderschafft* by Adam Haslmayr that rounded out the volume. The term *in recessu* may be construed as ‘deep inside’ or, alternatively, ‘in the back’. By using it, the compilers of Edition A might have been imploring the reader not only to look for a deeper meaning in the tracts, but also to look at the final pages of the volume to correctly interpret the work. Yet few could still agree upon exactly what it was that these texts possessed *in recessu*.

Perhaps because of this confusion, the *General Reformation* was purged from the second Kassel edition of the *Fama* of January 1615 (Edition C), which also marked the first printing of the Rosicrucian *Confessio Fraternalitatis*. This edition also deleted the preface, thereby excising all reference to Boccalini’s *General Reformation*, and privileging the *Confessio* as the new key that would unlock the mysteries of the Rosicrucian manifesto. However, through no fault of its own, the strategy to clarify the Rosicrucian message was unsuccessful. Between the appearance of Kassel Editions A and C, a pirated edition of the manifestos that included the *General Reformation* was printed in Magdeburg in mid-1614 (Edition B). The broad availability of this pirate edition meant that conflicting versions of the Rosicrucian manifestos circulated simultaneously, further problematizing their reception.

The *General Reformation* would quickly return in a deliberately conceived edition of the manifestos, that issued by Johann Bringer in Frankfurt in May of 1615 (Edition D). Although not printed under the aegis of the Kassel editorial group, the careful organization of the edition by its Frankfurt editors indicates that its content was planned and executed as a whole. One of the significant problems that the Frankfurt editorial team sought to resolve was the relationship between the *Fama* and the *General Reformation*. This was achieved in two ways. Firstly, although the Boccalini extract was included, it was relegated to the back of the volume. Secondly, a carefully revised preface attempted to manipulate the reader’s understanding of the relationship between the texts:

To the wise and understanding reader [...] although these things may seem somewhat strange, and many may esteem it to be but a philosophical shew, and no true history,

<sup>1</sup> [ANDREAE], *Fame and Confession*, p. 32.



which is published and spoken of the fraternity of the Rosie Cross; it shall here sufficiently appear by our *Confession*, that there is more *in recessu* then may be imagined, and it shall be easily understood, and observed by everyone (if he be not altogether voyd of understanding) what nowadays, and at these times, is meant thereby.<sup>1</sup>

Comparing this new preface to that of Editions A and B, we notice several things. Firstly, the preface of Edition D acknowledged that confusion over the relationship between the *Fama* and *General Reformation* had led many people to deem the Rosicrucian chimera a «mere philosophical shew». Secondly, Edition D posited the overtly apocalyptic *Confessio Fraternitatis* as the «true history» that, *in recessu*, could illuminate the vagaries of the *Fama*. The new preface therefore explicitly and authoritatively dissolved any perceived relationship between the *Fama* and Boccalini's text. The question must then be asked, why was the *General Reformation* printed in Edition D at all? While there are several possible explanations, it seems the text was included by Bringer so as not to invite the wrath of the Rosicrucian Fraternity itself, which the printer took to actually exist.<sup>2</sup>

Accidentally or otherwise, the Boccalini extract continued to appear in editions of the manifestos. Edition E, printed by Andreas Hünefeldt in Danzig later in 1615, otherwise a page-for-page reprint of Edition D, appeared without the *General Reformation*. A Dutch translation of August the same year (Edition F), based upon the Frankfurt edition, included Boccalini's satire, as did yet another pirated printing of 1616 (Edition G). This edition embodied the confusion surrounding the Fraternity, carelessly printing one Rosicrucian reply twice.<sup>3</sup> To a new reader, unfamiliar with Editions A and B of 1614, Boccalini's short discourse would have seemed utterly incongruous to the Rosicrucian message of millennial transformation, supported by the chiliastic *Sendbriefe* to the fraternity. As it was probably Edition G that Maier encountered at the 1616 Frankfurt Book Fair, where Boccalini's *General Reformation* was haphazardly located in the midst of a series of specifically Rosicrucian replies, it would have indeed seemed to this newcomer to the Rosicrucian *furor* that the text found its way into the volume 'accidentally'.

The final edition of the manifestos, issued again by Bringer in 1617 (Edition H), excluded the Boccalini piece. The final tract in that volume, Georg Molther's *Von einer frembden Mannsperson* concerned an «unnamed but dis-

<sup>1</sup> [ANDREAE], *Fame and Confession*, fols. A4r; A6r.

<sup>2</sup> That Bringer believed in the fraternity's reality is demonstrated in L.V., *Einfältige Antwort, unnd Bittschreiben... an die Hoherleuchte Bruderschaft deß Rosencreutzes*, Frankfurt, 1615, which implored the Rosicrucians to make contact through «the printer whose name is on the front of this book».

<sup>3</sup> The text in question was M.V.S. & A.Q.L.I.H., *Send Schrieben, An die Bruderschaft...*, which appeared on pp. 96-101 and again on pp. 273-277 of Edition G.



tinguished member» of the Rosicrucian Fraternity who, despite curing an ill woman in Wetzlar, was still held by locals as a black magician and a cheat.<sup>1</sup> This stranger promised to meet with Molther before disappearing into the woods outside the city walls. It was with some sadness that the author remarked that the Rosicrucian's promise to meet him «in a certain place at a certain time» had already passed, and «has to this time not yet been fulfilled».<sup>2</sup> Reality itself reflected Molther's disappointment, and the Rosicrucians were never heard from again.

#### AT THE ORIGINS: BOCCALINI AND THE TÜBINGEN CIRCLE

The pairing of the *Fama* with Boccalini's *General Reformation* was a volatile one. Respondents to, and even the printers of the manifestos seemed to have little idea of the true reasons behind their pairing. In order to unravel the mystery of why the texts were printed together, we must identify the persons originally responsible. Recent research by Hendrix has pointed to the mysterious Tübingen Circle as the culprits for the pairing.<sup>3</sup> In support of his thesis, Hendrix adduces two pieces of evidence. The first is the long-standing admiration for Boccalini that Andreae and Besold demonstrated in their post-Rosicrucian works. The second is the proximity of the Tübingen group to Boccalini's German translator, Wilhelm Bidembach.

Certainly, both Andreae and Besold evinced a familiarity with, and admiration of, Boccalini's works. Indeed, for many years Besold was believed to have been Boccalini's German translator.<sup>4</sup> Portions of Andreae's dramatic work *Mennipus* (1617) in which the young Lutheran attempted to distance himself from rumours of his youthful involvement in the Rosicrucian *ludibrium*, were written in imitation of Boccalini's satirical style.<sup>5</sup> In one discourse Andreae echoed Boccalini's sentiments by declaring that he laughed at the «great noise» made by those panting for the renewal of the world. The world has the nature of an owl, Andreae asserted; the more glaring the lights of the reformers, the longer she will remain hiding in darkness. Another dramatic work, *Turbo* (1616) was supposedly printed in «*Helicone iuxta Parnasso*», while his *Mythologia Christiana* (1619) included a discourse on Boccalini, whom Andreae took – with reference to the author's rumoured assassination in 1613 – to have been persecuted by «wicked fools».<sup>6</sup>

<sup>1</sup> G. MOLTHER, *Von einer frembden Mannsperson...*, in [ANDRAE], *Fama Fraternitatis...*, Frankfurt, 1617, pp. 83-108 [Edition H].

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>3</sup> H. HENDRIX, *Boccalini*, pp. 109 ff.

<sup>4</sup> See R. KIENAST, *Johann Valentin Andreae und die vier echten Rosenkreutger-Schriften*, Leipzig, 1926, p. 4; W.-E. PEUCKERT, *Das Rosenkreutz*, 2<sup>nd</sup> ed. Berlin, 1973, p. 141.

<sup>5</sup> R. EDIGHOFFER, *Rose Croix et société idéalé selon Johann Valentin Andreae*, 2 vols. Paris, 1982-1987, vol. 1, pp. 147-148; 212.

<sup>6</sup> J. V. ANDRAEAE, *Mythologiae Christianae...*, Straßburg, 1619, vol. III, pp. 237-238.

Bidembach's connection to the Tübingen Circle is similarly prominent. The Stuttgarter was a friend of Tobias Hess,<sup>1</sup> and was listed as a member of Andreae's *Societas Christiana* in 1618-19, a loose association of German protestants modelled on the Italian learned societies.<sup>2</sup> Andreae was probably introduced to Boccalini's works while residing at the Tübingen *Stift* in 1612-13,<sup>3</sup> when he also met Bidembach, who, under the name Georgius Amnicola, was the first German translator of the *Ragguagli*.<sup>4</sup> Given the proximity of the Rosicrucian authors to Boccalini's translator, Hendrix suggests that the *General Reformation* must have struck the Tübingen Circle as the ideal counterpoint to the prophetic message of the *Fama*,<sup>5</sup> and is certain that the appearance of the satire in Tübingen was the catalyst for the authors to hand their text over to the printers.<sup>6</sup>

Yet this thesis leaves one major problem unresolved: at the time of its publication in 1614, of the three authors of the *Fama*, Andreae and Besold had already abandoned the Rosicrucian ideal, and Hess was about to die. Indeed, Besold himself confirmed that the Tübingen Circle was not responsible for the pairing. In assessing the different interpretations of the *Fama* and the *General Reformation*, he rejected the attempts of commentators to link the texts and read conclusions into both works «that the authors indubitably never considered themselves».<sup>7</sup> While this comment was directed specifically at the alchemical musings of Brotofferr and others, it is a testament by one of the authors in question that the *Fama* was never meant to be read with any other text apart from its true sequel, the *Confessio*. Hence the deplorable confusion caused by the printing of the *General Reformation*, a situation which the Tübingen circle never desired. Further, when Wesel printed Edition A of the Rosicrucian *Fama* in Kassel, it was without the authors' knowledge or consent. Indeed, the circumstances surrounding the printing of the text there are part of an almost entirely independent chain of events, involving an entirely new circle of chemists and millennial enthusiasts with only a passing knowledge of the activities of the Tübingen Circle. It is to them we must now look.

<sup>1</sup> Bidembach also contributed a poem to Andreae's obituary for Hess, *Tobiae Hessi viri incomparabilis, immortalitas*, in ANDREA, *Memorialia, benevolentum*, Straßburg, 1619, pp. 44-85.

<sup>2</sup> See C. GILLY, *Johann Valentin Andreae*, p. 121.

<sup>3</sup> See J. W. MONTGOMERY, *Cross and Crucible: Johann Valentin Andreae (1586-1654) Phoenix of the Theologians*, 2 vols. Dordrecht, 1972, vol. 1, p. 49.

<sup>4</sup> H. HENDRIX, *Boccalini*, pp. 112-113; 120; H. VERNHOUT, *Boccalini's «Giornale Riforma» en de «Fama Fraternalitatis»*, in *De historische Rozenkruisers. Beschouwingen over doel, werkwijze en organisatie*, ed., A. Santing. Amsterdam, n.d., pp. 271-287.

<sup>5</sup> H. HENDRIX, *Boccalini*, p. 113.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 120. See also R. VAN DÜLMEN, *Die Utopie einer Christlichen Gesellschaft*, Stuttgart, 1978, p. 84; H. SCHICK, *Das ältere Rosenkreuzertum*, Berlin, 1942, p. 57.

<sup>7</sup> C. BESOLD, *Anhang zu der Spannischen Monarchy*, p. 48.

## BOCCALINI IN HESSEN-KASSEL

The printing of the *General Reformation* with the *Fama* was intimately related to the intrigues within the Calvinist territories of Moritz, Landgrave of Hessen-Kassel, grand patron of the reformed University of Marburg, and renowned hermetic enthusiast.<sup>1</sup> As we have seen, Wilhelm Wessel of Kassel first printed the *Fama* as an appendix to Boccalini's *General Reformation* in March of 1614 (Edition A). The status of Wessel's printing house is extremely important. In October of 1594 Landgrave Moritz appointed Wessel his official Court printer, augmenting these privileges in a secondary contract issued in January, 1598.<sup>2</sup> Wessel's contract with the Kassel court was closely regulated. In exchange for his annual subsidy, Wessel agreed to print all texts provided by the Landgrave, but not to publish any manuscripts from other sources without the prior approval and «strict order» of Moritz or his censors.<sup>3</sup> Indeed, many works from Wessel's press bear the words «ex typographia Mauritiana» on their title pages, emphasizing the tight nexus between court and printer.<sup>4</sup>

The involvement of Moritz with the Rosicrucian enigma is reinforced by evidence in the correspondence of Prince August of Anhalt-Plötzkau. In September 1614, August, who was deeply interested in the Rosicrucian message, revealed that he had received information about the printing of the *Confessio* in Kassel from a certain M.L.H.; perhaps *Moritz Landgravii Hassi*.<sup>5</sup> It is also possible that M.L.H. stood for *Medicus Landgravius Hassus*, although such a usage is unknown amongst Moritz's physicians.<sup>6</sup> While this evidence demonstrates the central role of the Kassel court in the printing of the Rosicrucian manifestos, it does not substantiate the rather dubious assertion that Moritz himself was the editor of Editions A-C.<sup>7</sup>

Wessel's contract of privileges and the testimony of August of Anhalt-Plötzkau both suggest that the linking of the Rosicrucian manifesto with the Boccalini extract was personally approved or encouraged by the Landgrave, or at the very least his censors. The rival theory, that Boccalini's *General Reformation* arrived in manuscript from Tübingen already paired with

<sup>1</sup> B. T. MORAN, *The Alchemical World of the German Court*, Stuttgart, 1988.

<sup>2</sup> G. KONNECKE, *Hessisches Buchdruckerbuch enthaltend Nachweis aller bisher bekannt gewordenen Buchdruckereien des jetzigen Regierungsbezirks Cassel*, Marburg, 1894, pp. 12-13.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 13; Cf. R. EDIGHOFFER, *Rose Croix*, vol. 1, pp. 395-396.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>5</sup> H. BORGGREFE, *Moritz der Gelehrte als Rosenkreuzer und die «Generalreformation der gantzen weiten Welt»*, in *Moritz der Gelehrte. Ein Renaissancefürst in Europa*, hrsg. von H. Borggreffe, et al. Eurasberg, 1997, pp. 340-341. The letter from August of Anhalt to Widemann is quoted in C. GILLY, *Adam Haslmayr. Der erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreuzer*, Amsterdam, 1994, p. 144.

<sup>6</sup> H. BORGGREFE, *Moritz als Rosenkreuzer*, p. 341.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

the *Fama Fraternitatis* is refuted by simple chronology. Firstly, we possess evidence that the *Fama* was known at Moritz's court before the initial publication of Boccalini's *Ragguagli di Parnaso* in Venice in 1612. Adam Haslmayr attests that he was in possession of a manuscript of the *Fama* as early as November 1610,<sup>1</sup> a copy of which was deposited in Kassel by his friend Benedictus Figulus shortly afterwards.<sup>2</sup> Johann Hartmann, who was personally appointed to the University of Marburg by Moritz, informed the Danish scientist Ole Worm of the content of the *Fama* in late 1611.<sup>3</sup> Johann Combach, also of Marburg, referred to the «Fraternitat R.C.» in March of 1613. The *Fama* was thus known in Moritz's territories before Boccalini's work was ever printed in Italy, and certainly before Bidembach came into contact with Hess and the Tübingen Circle in 1612 or 1613.<sup>4</sup>

The first evidence that Boccalini's *General Reformation* was known in Kassel comes in the form of a small quarto volume of thirty-six unnumbered leaves issued by Wessel in early 1614 under the title *Allgemeine Reformation der gantzen Welt, so auß befehl des Gottes Apollinis, von den sieben Weisen auß Griechenland, und anderen hochgelahrten Leuten ist publicirt worden*.<sup>5</sup> As the title implies, this was an edition of Boccalini's *General Reformation*, albeit printed without reference to the Rosicrucian intrigue. With the exception of a few stylistic and orthographical variations, the translation was identical to that printed in Edition A of the *Fama* only a few months later.<sup>6</sup> However, there was an important difference to this earlier printing. It concluded with a caveat that confirmed the satirical intent of the *General Reformation*: *Parturiunt montes, procedit ridiculus mus*.<sup>7</sup> Had this concluding phrase appeared in the Rosicrucian reprints, perhaps much less confusion would have resulted.<sup>8</sup>

#### MORITZ, BOCCALINI AND THE ROSICRUCIANS

We have seen that the manuscripts of the *Fama* and Bidembach's translation of the *General Reformation* arrived in Hessen-Kassel at different times. Not only that, but the *General Reformation* was also initially printed separate to the Rosicrucian message. The nature of the Landgrave's connection to his

<sup>1</sup> A. HASLMAYR, *Antwort an die lobwürdige Brüderschaft der Theosophen von RosenCreutz*, No Place, 1612. Facsimile reprint in C. GILLY, *Haslmayr*, p. 71.

<sup>2</sup> See C. GILLY, *Fama Fraternitatis*, p. 13.

<sup>3</sup> On Hartmann, see B. T. MORAN, *Chemical Pharmacy Enters the University: Johannes Hartmann and the Didactic Care of Chymiatry in the Early Seventeenth Century*, Madison, 1991.

<sup>4</sup> Cf. W.-E. PEUCKERT, *Das Rosenkreutz*, p. 72.

<sup>5</sup> The indicia reads: [Kassel], *Ex bibliotheca Illustri*, 1614.

<sup>6</sup> H. HENDRIX, *Boccalini*, p. 111. Cf. C. GILLY, *Cimelia Rhodostaurótica. Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke*, 2<sup>nd</sup> ed. Amsterdam, 1995, p. 68.

<sup>7</sup> [T. BOCCALINI], *Allgemeine Reformation*, fol. J4v. This is an adaption of HORACE, *Ars Poetica*, 139.

<sup>8</sup> C. GILLY, *Johann Valentin Andreae*, p. 52.

printer therefore suggests that it was Moritz's personal influence that saw their eventual pairing in Edition A of 1614. But why did Moritz see fit to do so? In the years around 1600, the once united Hessen was divided by dynastic squabbles, a tension heightened by Moritz's conversion to Calvinism in 1605 and his subsequent attempts to enforce a 'second reformation'.<sup>1</sup> The troubles tormented the Landgrave. By 1615, incessant quarrelling amongst neighbouring states had led Moritz to a pessimistic fear that «a fatal conflagration» would soon engulf his lands, bringing about «the total collapse and unavoidable alteration in the present state of Germany».<sup>2</sup>

To any contemporary observer of the political situation within the Holy Roman Empire, Moritz's bleak comment would have seemed unjustified; yet it is a testament to the vulnerability Moritz felt at the time.<sup>3</sup> Political and confessional quarrels, both inside and outside his territories, were not problems that extensive patronage could completely and effectively combat. Something more was necessary. Perhaps the Landgrave, who enjoyed a distinctly vitalistic conception of the world, could identify with Boccalini's horrified Delphic congregation as he scraped away at the living corpse of Hessen-Kassel in search of that elusive kernel of good flesh that could heal and reform his troubled territory. Incredibly enough, Moritz did indeed uncover a seed of reform at the heart of his corporeal Hesse. Yet this hint of salvation was not «buried in the breast of Jesus» (*granum pectori Jesu insitum*) as the *Fama* declared.<sup>4</sup> Instead, it was uncovered amidst texts circulating within his alchemical and occult-hermetic network at court and focussed on the fearful hope of the first Rosicrucian manifesto itself.

As strategies of court representation the Landgrave's interest in Boccalini and Rosicrucian prophecy could be united in a singular vision. Moritz often employed Italian models of erudition to represent Hessen to outsiders. An example is Willhelm Dilich's lavish *Historische Beschreibung* of the spectacular masques, fireworks and entertainments that celebrated a royal baptism in 1596.<sup>5</sup> A true *speculum principis*, most of the entertainments were allegorical representations based on specifically Italian models and designed to highlight Moritz's extensive patronage of the arts. One masque, featuring Apollo and the nine muses, was performed upon a recreation of mount Parnassus.<sup>6</sup> By such means, Moritz stressed to his visitors his connection with classical notions of learning and knowledge, while simultaneously ex-

<sup>1</sup> H. J. COHN, *The Territorial Princes in Germany's Second Reformation, 1559-1622*, in *International Calvinism, 1541-1715*, ed. M. Prestwich, London, 1985, pp. 135-165.

<sup>2</sup> Moritz, in a letter to Louis XIII of France, 23 March 1615. Cited in G. PARKER, *The Thirty Years' War*, 2<sup>nd</sup> ed. London, 1987, p. 12.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> [ANDREAE], *Fame and Confession*, p. 24.

<sup>5</sup> W. DILICH, *Historische Beschreibung der Fürstlichen Kindtauff ...*, Kassel, 1596.

<sup>6</sup> *Ibidem*, fols. 38v-39r.

hibiting the talents of Hessen technologists. Dilich's striking book, with its hand-coloured plates, was shrewdly distributed to neighbouring rulers. To an observer of the celebrations, the message was clear: to visit Kassel was to step onto the fabled soil of the Hessen Parnassus.

Several authors connected the Rosicrucian Fraternity to Moritz's territory. Moran refers to a 1615 pamphlet that likened the elusive Rosicrucians to mists rising from the river Lahn.<sup>1</sup> Eusebius Crucigerus held the letters R.C. to stand for a 'Religio Calviniana', «first brought to light in the Calvinist places and academies, as at Kassel and Marburg».<sup>2</sup> Additionally, in his *Assertio Fraternitatis R.C.* (1614), Eglinus, a longstanding member of Moritz's court, claimed that the Rosicrucian House was located near a splendid river, in a «town of great reputation», probably Kassel itself. Eglinus' tract might represent an insider's effort to equate the power and significance of Rosicrucianism with Moritz's court, for he also makes an ominous reference to a powerful army being encamped nearby.<sup>3</sup>

The advantage of identifying the plight of Hessen-Kassel with the Rosicrucian prophecies was manifold. Firstly, it offered Moritz a prophetic mandate to enforce the Calvinist «second reformation» within his territory. Secondly, by envisioning his scientific and military circle as the nationalist embodiment of a Rosicrucian «fraternity of German blood», Moritz harnessed a potentially powerful weapon of propaganda during a time of uncertainty.<sup>4</sup> Thirdly and more broadly, it offered a myth of salvation that could indeed act as a binding agent and soothe individual and religious differences: a movement with the learned Moritz as its spearhead. This final advantage could be further emphasized by Moritz's promotion of Boccalini's book. His enjoyment of the work was further evidence of his learning, cultural mastery, diverse interests, and his ability to perhaps provide an answer to Boccalini's lament over contemporary world affairs.

It therefore appears that by permitting – or even commissioning – the printing of the *General Reformation* and the Rosicrucian *Fama* together, Moritz wished to attach himself to hopes expressed by Boccalini and further them within the prophetic nexus of Rosicrucianism. Moritz saw the Rosicrucian legend as a reflection of the strivings and potential of his own hand-picked circle of chemists and technologists, an indication of the potential glory that could meet his desire for religious unity, or at least assuage his waking anxieties.<sup>5</sup> To what extent Moritz saw his promotion of Rosicru-

<sup>1</sup> B. T. MORAN, *Alchemical World*, pp. 93-94.

<sup>2</sup> See E. CRUCIGERUS, *Eine kurtze Beschreibung der newen arabischen und morischen Fraternitat*, Rostock, 1618, fol. B3v.

<sup>3</sup> J. DE CAMPIS, *Sendbriefe*, p. 54.

<sup>4</sup> Cf. W. DILICH, *Kriegsbuch, darin die alte und neue Militia eigentlich beschrieben...*, Kassel, 1608.

<sup>5</sup> Cf. W. HUFFMAN, *Robert Fludd and the End of the Renaissance*, London, 1988, pp. 164-5.



cian ideas as anything more than an image-making exercise for the court, remains moot.

By 1619, with the threat of conflict growing greater by the day, Moritz could no longer afford to entertain Rosicrucian dreams of an imminent golden age, not least because such enthusiasms were becoming tinged by an outright heterodox fanaticism. That year, Philip Homagius and Georg Zimmerman, teachers at the Marburg *Pædagogium*, defenestrated classical textbooks into the river Lahn and in their place espoused the subversive teachings of Paracelsus, Weigel and the chiliast Paul Nagel.<sup>1</sup> Moritz ordered both men to be brought to trial. By this time, the debate over the Rosicrucians had largely given way to popular speculation concerning the portents of a comet in 1618 and the outbreak of what would become known as the Thirty Years' War. Under such circumstances, Rosicrucian enthusiasm was theologically discredited and became politically irrelevant. The war ravaged Hessen relentlessly, leading to Moritz's abdication in 1627. Boccalini's satire and the Rosicrucian manifestos may have once offered Moritz a *speculum principis*, yet ultimately they could only show him the reality of his failures.

#### CONCLUSION

The available evidence cannot support the conclusion that the Tübingen circle was responsible for the printing of the Boccalini extract together with the *Fama Fraternitatis*. Instead, it suggests that Landgrave Moritz of Hesse-Kassel was responsible for the pairing: a combination that has caused much confusion and vexation to commentators upon the Rosicrucian message. The two texts, through their promises of religious renewal and as examples of court image making, appealed specifically to Moritz and his patronage philosophy. When considered in abstract from circumstances in Hessen-Kassel, the pairing of the texts portrayed a confusing, nonsensical or even contradictory message concerning the (im)possibility of worldly reform to contemporaries, which invited a variety of divergent and conflicting interpretations and «Rosicrucianisms». Many of these texts argued that both works offered only «sophistical fancies and mear chimeras». This confusion was increased by the circulation of seemingly contradictory Rosicrucian statements, and the lack of a recognized definitive edition of the manifestos. Boccalini himself, that master satirist, might have thought the result quite fitting.

<sup>1</sup> B. T. MORAN, *Paracelsus, Religion and Dissent: The Case of Philipp Homagius and Georg Zimmermann*, «Ambix», XLII, 1996, 2, pp. 65-79.



# PER UN LESSICO POLITICO DI LEONARDO DA VINCI

## II. INDIZI DI POLEMOLOGIA: 'NATURALITÀ' DEL CONFLITTO E 'NECESSARIETÀ' DELLA GUERRA

MARCO VERSIERO

### SUMMARY

The second instalment of my exploration of Leonardo's political lexicon deals with the theme of warfare, as documented by two different, but interrelated, series of tests. The analysis concerns, on the one hand, Leonardo's anthropology and cosmology, highlighting his ideal of naturalness in politics, especially with regard to the notion that conflict is the inevitable concomitant of all human relationships. On the other hand, I discuss Leonardo's involvement in the military arts and his attempt to explain and justify war as a means of preserving the liberty of a state, in order to illustrate his idea of the necessity of war in certain circumstances. The final aim of the article is to propose a way of reconciling Leonardo's activity as a military engineer and architect with his own undoubted pacifism.

La scienza e la tecnica non conoscono né patrie, né chiese. [...] Solo ponendosi da tale angolo si può comprendere il distacco di Leonardo, e quel suo passare di città in città, quel suo offrire 'li secreti suoi' al Sultano, al Pontefice, al Moro e al Re di Francia, al Valentino e a Firenze. [...] Armi, dunque: ma le armi non sono che macchine in cui si manifesta la scienza dell'uomo, e quel suo farsi interprete e signore della natura. Sono 'strumenti' non buoni né cattivi, ma efficaci, ossia rispondenti allo scopo, o meno. Ed è qui, in questa 'astrazione' dello scienziato e del tecnico, che Leonardo incontra Machiavelli.<sup>1</sup>

**S**COPO di queste pagine è di offrire all'attenzione alcune evidenze lessicali e semantiche dell'approccio filosofico-politico di Leonardo al tema del *polemos*, nella sua duplice accezione di dimensione conflittuale, insita e latente nella 'naturalità' dell'antropologia e cosmologia vinciane (dunque, con riferimento al profilo più spiccatamente concettuale e teorico – seppur saldamente ancorato al dato empirico conoscitivo – dell'opera di Leonardo), e di momento fattuale di scardinamento dell'ordine politico (in ciò im-

<sup>1</sup> E. GARIN, *Leonardo, uomo del Rinascimento*, «Il Corriere Unesco», xxvii, 1974, 10, pp. 40-44: 42-43.

plicando una considerazione della concreta attività professionale del Vinci maestro delle arti belliche, come architetto e ingegnere militare). Quel che è sin da ora possibile indicare a riguardo è come il problema non sia riducibile alla consueta 'non-soluzione' interpretativa, trasmessa da una certa *vulgata*, circa un Leonardo che rimarrebbe, in definitiva, indeciso tra un'intima congerie di convinzioni pacifiste – convergenti con le testimonianze sulla sua indole animalista e ambientalista<sup>1</sup> – e un inevitabile asservimento strumentale della propria abilità tecnica e inventiva alle ragioni spesso spregiudicate della guerra.<sup>2</sup> Esegesi, questa, a ben vedere di tipo compromissorio, che, tuttavia, trova una delle sue più alte manifestazioni dottrinali proprio nel succitato passo di Eugenio Garin.<sup>3</sup> Sebbene la personalità di Leonardo si presenti sovente come una sintesi dei contrari<sup>4</sup> (e nonostante, anche per quanto concerne il presente tema, tale connotazione peculiare permanga come un tratto caratterizzante e inconfondibile), si vuole cercare di produrre, in questa sede, un tentativo di scandaglio in maggiore profondità di tale dilemma, in accordo con lo sforzo programmatico, che qui ci si è prefisso, di provare a fornire una visione complessiva e una costruzione unitaria della – altrimenti frammentaria, episodica e inconcludente – concezione vinciana della politica.<sup>5</sup>

Quello che – in termini hobbesiani *ante litteram* – potrebbe essere chia-

<sup>1</sup> Cfr. K. CLARK, *Leonardo da Vinci*, revised edition introduced by M. Kemp, London, Penguin Books, 1988 [1ª ed. 1939], p. 200.

<sup>2</sup> Cfr. F. M. BONGIOANNI, *Leonardo pensatore. Saggio sulla posizione filosofica di Leonardo da Vinci*, Piacenza, Porta, 1935, pp. 179-180.

<sup>3</sup> Cfr. anche M. KEMP, *Leonardo da Vinci, le mirabili operazioni della natura e dell'uomo*, Milano, Mondadori, 1982 [ed. inglese 1981], pp. 161-162. Più di recente, lo stesso studioso ha rilevato «Leonardo's instinctive fascination with the unbridled unleashing of force and his rational disgust with primitive violence»: M. KEMP, *Leonardo da Vinci. Experience, Experiment and Design*, London, V&A Publications, 2006, p. 156. Tale aporia permane, senza trovare alcun tentativo risolutivo, anche nelle pagine ultimamente dedicate all'argomento da G. FORNARI, *La bellezza e il nulla. L'antropologia cristiana di Leonardo da Vinci*, Genova-Milano, Marietti, 2005, pp. 481-484.

<sup>4</sup> Cfr. A. VEZZOSI, *Leonardo da Vinci, arte e scienza dell'universo*, Milano-Parigi, Electa-Gallimard, 1996, pp. 134-139.

<sup>5</sup> Eluse la questione E. MÜNTZ, *Leonardo da Vinci. Artist, Thinker and Man of Science*, New York, Parkstone Press, 2006 [rist.; 1ª ed. 1899], vol. II, p. 101, semplicemente affermando che, benché «the wars waged by his two patrons, Lodovico il Moro and Caesar Borgia, gave him plenty of opportunities», Leonardo «dwelt in an atmosphere of pure speculation, and felt no real interest in material results». Cfr. anche B. DIBNER, *Macchine e armi*, in *Leonardo inventore*, a cura di L. Reti, Firenze, Giunti Barbèra, 1981, pp. 72-123: 94; e S. ALBERTI DE MAZZERI, *Leonardo. L'uomo e il suo tempo*, Milano, Rusconi, 1999 [1ª ed. 1983], p. 138. Il capitolo *A Blessed Rage for Order* di A. R. TURNER, *Inventing Leonardo*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1993, pp. 210-234, è una buona introduzione ai temi qui discussi, nonostante la riduttività della tesi di fondo accolta dallo studioso (cfr. p. 227: «The evidence of the notebooks suggests that history as the record of willed human action and the ways of politics were of scant interest to him»).

mato lo 'stato di natura' leonardiano è, in realtà, una condizione che appare perdurare anche nello spazio della politica, al punto che, con riferimento a questa antropologia vinciana, si è felicemente usata l'espressione di *uomo naturale*, a suggerire la significatività della naturalizzazione cui lo *status* umano è ricondotto.<sup>1</sup> Tale condizione naturale è segnata dalla perentorietà della dura legge esistenziale, secondo cui «facciano [*scil.* facciamo] nostra vita coll'altrui morte»;<sup>2</sup> il senso è proprio quello di un reciproco annientamento fisico,<sup>3</sup> la cui inevitabile necessità è data dall'imprescindibilità dell'osservazione (empirica prima ancora che teorica), in base alla quale corruzione di materia prelude a generazione di nuova materia («In nella cosa morta riman vita dissensata,<sup>4</sup> la quale ricongiunta alli stomaci de' vivi, ripiglia vita sensitiva e 'ntelletiva»);<sup>5</sup> L'essere umano, al pari degli animali – e in ciò ad essi del tutto simile<sup>6</sup> –, si fa «guaina di corruzione», in quanto (secondo una cruda e suggestiva serie di immagini testuali) «transito e condotto di cibo, sepoltura d'animali, albergo de' morti».<sup>7</sup> Tale incalzante ritmo – autodistruttivo e autogenerativo insieme – dell'universo naturale è scandito dal principio universale di autoconservazione,<sup>8</sup> leggibile sia come naturale<sup>9</sup> desiderio di ogni cosa di «mantenersi in suo essere»,<sup>10</sup> sia come intenzionale reazione al «pericolo di vita» con il rifugio nel sentimento (che

<sup>1</sup> G. SAITTA, *L'amor vitae in Leonardo da Vinci*, in *Studi vinciani. Arte, letteratura, filosofia*, Atti dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria', Firenze, Olschki, 1953, pp. 145-154: 148, aveva parlato, infatti, di «una prima e potente raffigurazione dell'uomo, liberato finalmente da ogni sovrastruttura estranaturale».

<sup>2</sup> Parigi, Institut de France, Ms H, f. 89 v, 1493-1494. Cfr. J. P. RICHTER, *The Literary Works of Leonardo da Vinci, compiled and edited from the Original Manuscripts*, London, Sampson Low – Marston – Searle & Rivington, 1883, vol. II, § 845; C. PEDRETTI, *The Literary Works of Leonardo da Vinci, compiled and edited from the Original Manuscripts by Jean Paul Richter. Commentary*, London, Phaidon, 1977, vol. II, p. 114.

<sup>3</sup> Cfr. G. FUMAGALLI, *Leonardo, omo sanza lettere*, Firenze, Sansoni, 1939, p. 337, nota 3.

<sup>4</sup> Cfr. C. VECCE, *Leonardo da Vinci. Scritti*, Milano, Mursia, 1992, p. 207, nota 30: «senza sensibilità».

<sup>5</sup> Cfr. M. DE MICHELI, *Leonardo: l'uomo e la natura*, Milano, Feltrinelli, 1982 [1ª ed. 1952], p. 60, nota 23: «Rimangono elementi di vita, i quali vengono assimilati e trasformati, attraverso il processo della digestione, in nuove sostanze ed energie fisiche e mentali».

<sup>6</sup> Cfr. D. LAURENZA, *De figura umana. Fisiognomica, anatomia e arte in Leonardo*, Firenze, Olschki, 2001, p. 180.

<sup>7</sup> Milano, Biblioteca Ambrosiana, *Codice Atlantico*, f. 207 v [ex 76 v-a], con la data autografa: «A di 23 d'aprile, 1490». Cfr. L. DA VINCI, *Il Codice Atlantico nella Biblioteca Ambrosiana di Milano*, presentaz. di C. Pedretti, trascriz. e note di A. Marinoni, Firenze, Giunti, 2000 [1ª ed. 1973], vol. I, p. 301.

<sup>8</sup> Cfr. F. FLORA, *Umanesimo di Leonardo*, in *Studi vinciani...*, cit., pp. 3-23: 7.

<sup>9</sup> Naturale nel senso di istintivo.

<sup>10</sup> Parigi, Institut de France, Ms Ashburnham 2038, f. 4 r, 1490 ca.: «Naturalmente ogni cosa desidera mantenersi in suo essere». E. SOLMI, *Leonardo da Vinci. Frammenti letterari e filosofici*, prefaz. alla nuova ed. di P. C. Marani, Firenze, Giunti Barbèra, 1979 [1ª ed. 1899], p. 112, n. XVII, parlò di «legge universale delle cose». Cfr. anche G. FUMAGALLI, *op. cit.*, p. 334, nota 2.

è misura, nel contempo, prudentziale e cautelativa) della paura, che è invece «sicurtà di quella».<sup>1</sup>

Se è vero, dunque, che «la vita e li stati umani» sono rappresentabili allegoricamente come una sorta di *domino* giocato su scala globale,<sup>2</sup> dove ogni *quadrello* «caccia l'altro» (nella duplice e ambivalente accezione di *cacciare* – ossia predare – e *scacciare* – ossia scalzare),<sup>3</sup> allora quello in cui l'uomo è calato è uno scenario di incessante lotta per la prevaricazione, non solo delle specie viventi considerate inferiori ma anche del proprio simile. La potenza evocativa di questo aforisma allegorico riesce persino più drammatica, qualora si ammetta che per *stati umani* Leonardo intendesse non solo le varie condizioni dell'essere umano – lo studio delle passioni individuali e collettive – ma anche gli stati nel senso di ordinamenti politici, la cui caducità per reciproco annichilimento egli poteva osservare sia nell'esempio coevo dell'Italia quattro-cinquecentesca, sia nel lungo corso della storia universale, come si evince da un altro fascinoso frammento, in cui, ritraducendo in chiave personale una suggestione ovidiana, allude alle innumerevoli *disfazioni di re* e alle *mutazioni di stati*, appunto, prodotte dal *tempo consumatore e predatore*.<sup>4</sup> La registrazione oggettiva di tale realtà, tuttavia, non impedisce a Leonardo di nutrire in sé un genuino pacifismo: per lui la guerra si presenta pur sempre come una «discordia, o vo' dire pazzia bestialissima». <sup>5</sup> È

<sup>1</sup> *Codice Atlantico*, f. 207 v [ex 76 v-a]: «Si come l'animosità è pericolo di vita, così la paura è sicurtà di quella». Sul possibile eraclitismo di questo gruppo di testi ha insistito S. TOUSSAINT, *Leonardo filosofo dei contrari. Appunti sul «chaos»*, in *Leonardo e Pico. Analogie, contatti, confronti*, Atti del Convegno di Mirandola (10 maggio 2003), a cura di F. Frosini, Firenze, Olschki, 2005, pp. 13-35: 17-23.

<sup>2</sup> Parigi, Institut de France, Ms G, f. 89 r, 1511-1515 ca.: «L'un caccia l'altro. Per questi quadrelli s'intende la vita e li stati umani». Cfr. J. P. RICHTER, *op. cit.*, vol. II, § 1166 e C. PEDRETTI, *op. cit.*, vol. II, p. 241. Si veda, inoltre, *The Manuscripts of Leonardo da Vinci in the Institut de France. Manuscript G*, translated and annotated by J. Venerella, Milano, Ente Raccolta Vinciana, 2002, p. 157: «A rank of tiles, or dominoes, falling in chain reaction».

<sup>3</sup> E. MÜNTZ, *op. cit.*, vol. II, p. 60, nella sua traduzione inglese della didascalia, predilesse il secondo significato («One expels the other») e ne travisò il senso complessivo, leggendo *studi* invece di *stati* («These cubes signify the life and the studies of man»).

<sup>4</sup> Londra, British Library, *Codice Arundel*, f. 156 r, 1481 ca.: «O tenpo, consumatore delle [di tutte le] cose, in te rivolgendole dà [lo] alle tratte vite nuove e varie abitazioni. O [quante monarchi(cha)e o quanti] O tenpo [vincitore] veloce pledatore delle cleate cose, quanti re, quanti popoli ài tu dissfatti, e quante mutazioni di stati e vari casi [so] sono seguiti, po' che la meravigliosa forma di questo pesce qui morì!». Il riferimento è ai vv. 232-236 del libro xv delle *Metamorfosi* di Ovidio: cfr. L. DA VINCI, *Il Codice Arundel 263 della British Library. Edizione in facsimile nel riordinamento cronologico dei suoi fascicoli*, a cura di C. Pedretti, trascriz. e note critiche a cura di C. Vecce, Firenze, Giunti, 1998, p. 89 (f. P 1 r, nella nuova numerazione).

<sup>5</sup> Roma, Biblioteca Vaticana, *Codice Urbinate lat.* 1270, f. 59 v (apografo del *Libro di Pittura*, cap. 177, da originale perduto del 1505-1510 ca.): «Del comporre le istorie. Ricordati, fintore, quando fai una sola figura, di fuggire gli scorti di quella, sì delle parti come del tutto, perché tuaresti da combattere con la ignoranza delli indotti di tale arte; ma nelle istorie fanne in tutti li modi che ti accade, e massime nelle battaglie, dove per necessità accade infiniti storciamenti e

di estremo interesse rilevare come questa succinta affermazione vinciana si collochi – pur senza che egli ne avesse consapevolezza – nel contesto ben preciso di un dibattito sul tema della ‘brutalizzazione della guerra’ (e di una sua conseguente auspicabile ‘umanizzazione’, in termini di regolamentazione dei conflitti), che, proprio a cavallo tra i secoli xv e xvi, denotò la riflessione etico-politica di autori come Savonarola, Machiavelli e Guicciardini, sullo sfondo delle ‘guerre d’Italia’.<sup>1</sup> È stato appurato come, in questa fase, il lessico politico-militare abbia conosciuto una radicale mutazione, dapprima per l’irrompere delle nuove logiche e tecniche guerresche, innescate dal fenomeno delle guerre d’Italia (che si fanno tradizionalmente risalire alla calata di Carlo VIII del 1494), successivamente per la drammatica transizione storica alle ‘guerre di religione’: le discussioni sulla barbarie della guerra, inizialmente limitate a un ambito di differenziazione etno-spaziale (‘barbaro’ è colui che viene minacciosamente da lontano, portatore di lingua, cultura e religione diverse), si espandono concettualmente, sino a includere considerazioni e valutazioni di carattere etico, circa la brutalità di alcune pratiche belliche, che l’evoluzione tecnologica degli armamenti e la riorganizzazione degli eserciti di massa recano con sé come conseguenze inevitabili – si pensi ad esempio ai saccheggi a danno dei civili, resi più sanguinosi dalla rapidità degli assalti.<sup>2</sup>

La riflessione di Leonardo in merito sembra offrire di primo acchito elementi di perplessità.<sup>3</sup> Un brano singolarmente elaborato, destinato a far da proemio a un progettato trattato di anatomia,<sup>4</sup> risulta indicativo a guar-

piegamenti della componitori di tale discordia, o vo’ dire pazzia bestialissima». Si tratta senza dubbio del frammento più noto tra quelli raccolti nella presente silloge, ripetutamente citato dalla critica in rapporto con l’impresa pittorica della perduta *Battaglia di Anghiari* (1503-1506), nella quale analoga insistenza sarebbe stata posta da Leonardo sulla rappresentazione della bestialità della guerra (cfr. L. DA VINCI, *Libro di Pittura*, a cura di C. Pedretti, trascriz. critica di C. Vecce, Firenze, Giunti, 1995, vol. 1, p. 218). Nonostante la palese finalizzazione a intenti teorico-artistici e di poetica della pittura, questo brano contiene una denuncia fortissima della deprecabilità della guerra, sul cui valore, di presa di posizione politica in chiave pacifista, è impossibile soprassedere, come pare avesse già intuito E. MACCURDY, *Leonardo and War*, «Raccolta Vinciana», x, 1919, pp. 117-126: 119-120.

<sup>1</sup> Cfr. J. L. FURNEL, *La brutalisation de la guerre. Des guerres d’Italie aux guerres de religion*, «Astéris», II, 2004, pp. 105-131.

<sup>2</sup> Cfr. P. DEL NEGRO, *Guerra ed eserciti, da Machiavelli a Napoleone*, Roma-Bari, Laterza, 2001, *passim* e pp. 3, 7-8, 24, 41.

<sup>3</sup> Cfr. B. GILLE, *Les ingénieurs de la Renaissance*, Paris, Herman, 1964, p. 136; O. CURTI, *Le macchine di Leonardo tra fantasia e realtà*, in *Leonardo e Milano*, a cura di G. A. Dell’Acqua, Milano, Banca Popolare di Milano, 1982, pp. 177-192: 183.

<sup>4</sup> L. DA VINCI, *Corpus degli Studi Anatomici nella collezione di Sua Maestà la Regina Elisabetta II nel Castello di Windsor*, a cura di K. D. Keele e C. Pedretti, ed. italiana a cura di P. C. Marani, Firenze, Giunti Barbèra, 1980-1984 (ed. inglese 1978-1980), vol. II (1983), pp. 484-486 (f. 136r, nella nuova numerazione).

do:<sup>1</sup> il corpo umano, considerato frutto delle «opere mirabile della natura», in quanto «composizione [...] di meraviglioso artificio», ispira ai detrattori di Leonardo anatomista l'accusa circa l'essere, l'operazione di dissezione autoptica, «cosa nefanda». La reazione di Leonardo, in propria autodifesa, consiste anzitutto nell'invito a considerare quanto l'«anima, che in tale architettura abita, [...] è cosa divina», che «mal volentieri si parte dal corpo»: dunque, appare «esser cosa nefandissima il torre la vita all'omo» (piuttosto che anatomizzare un corpo ormai morto) e Leonardo intima al suo ideale interlocutore – uno tra i suoi detrattori – «di non volere che la sua ira distrugga una tanta vita, che veramente chi nolla stima nolla merita». <sup>2</sup> Questo accenno a chi non merita la vita, perché non le dà il giusto valore, riconduce a un altro penetrante frammento vinciano, nel quale l'incontentabilità di chi non apprezza il «benefizio della vita» (ed è, di conseguenza, incapace di contemplare la «bellezza del mondo») è fatta risalire al sentimento deleterio dell'ambizione, la cui *penitenza* è «che lor medesimi strazino essa vita». <sup>3</sup> Ed è proprio sull'ambizione, matrice antropologica del conflitto, che si appunta, come si avrà modo di vedere fra poco, l'attenzione di Leonardo, nel costruire la propria rivendicazione ideologica della *necessarietà* della guerra – pur nel rispetto del proprio pacifismo e senza entrare in sostanziale contraddizione con esso –, in quanto strumento di contenimento dell'ambizione principesca (intra- ed extra-statuale), a garanzia del supremo valore della libertà.

Prima di giungere a questo aspetto fondamentale, tuttavia, urge considerare un altro frammento, che proprio il richiamo al summenzionato proemio anatomico rende pertinente in questo giro di riflessioni: una sua analisi è inoltre significativa per la ideale continuità logica che esso (dal punto di vista tanto lessicale quanto concettuale) rivela con il tema dell'organicismo, discusso da chi scrive nel contributo che ha aperto la serie di questi interventi sulle pagine di questo periodico. <sup>4</sup> Rifacendosi a teorie pneumatologi-

<sup>1</sup> Cfr. A. FARINELLI, *Leonardo e la natura*, Milano, Bocca, 1939 [1<sup>a</sup> ed. 1903], pp. 122-123.

<sup>2</sup> Windsor Castle, Royal Library, *Corpus degli Studi Anatomici*, f. 19001r, 1510 ca.: «E tu, omo, che consideri in questa mia fatica l'opere mirabile della natura, se giudicherai esser cosa nefanda il distruggerla, or pensa esser cosa nefandissima il torre la vita all'omo, del quale, se questa sua composizione ti pare di meraviglioso artificio, pensa questa essere nulla rispetto all'anima, che in tale architettura abita, e veramente, quale essa si sia, ella è cosa divina, sicché lasciala abitare nella sua opera a suo beneplacito, e non volere che la tua ira o malignità distrugga una tanta vita, che veramente chi nolla stima nolla merita, poiché mal volentieri si parte dal corpo, e ben credo che 'l suo pianto e dolore non sia senza cagione». Cfr. J. P. RICHTER, *op. cit.*, vol. II, § 1140 e C. PEDRETTI, *op. cit.*, vol. II, pp. 234-235.

<sup>3</sup> *Codice Atlantico*, f. 249 r [ex 91 v-a], 1515 ca.: «Agli ambiziosi che non si contentan del beneficio della vita né della bellezza del mondo è dato per penitenza che lor medesimi strazino essa vita e che non posseghino la utilità e bellezza del mondo». Cfr. G. FUMAGALLI, *op. cit.*, p. 353, nota 3.

<sup>4</sup> M. VERSIERO, *Per un lessico politico di Leonardo da Vinci. I. La metafora organologica della città come 'corpo politico'*, «Bruniana & Campanelliana», XIII, 2007, 2, pp. 537-556.



che di ascendenza galenica,<sup>1</sup> Leonardo riconduce la vitalità dell'organismo umano al *calor naturale* infuso nel corpo fisico, il cui «contrario e mortal nemico» è l'«insuperabile e pugnante freddo»: all'assalto fomentato da quest'ultimo, «il natural calore isparso per le umane membra» reagisce «come fedel conestavol e guardiano della vita», dapprima «provvedendo e forzificando ogni debole parte e risserrando ogni rarità e porosità che quivi fusse» (cioè ritemprando ogni feritoia o punto debole della 'fortezza' del corpo), in seguito, «non potendo più resistere, [...] lasciando le vinte mura in mano del pugnante nemico, si rifugia appresso del core». Qui, sotto la sicura tutela del «castellano e guardia della vitale rocca», il calor naturale può raddoppiare le sue forze e attendere «da lunga a cont[r]astare col rigido nemico».<sup>2</sup> Come si vede, il testo è percorso da numerose immagini metaforiche, tutte rinviando al comun denominatore dell'analogia di stampo organologico tra il corpo vivente dell'uomo e il corpo politico dello stato: l'organismo umano è presentato come una *vitale rocca* e dunque assimilato a una città-fortezza, impegnata ad arginare un assedio nemico.<sup>3</sup> La stessa fisiologia di rapporti funzionali di reciprocità è reinterpretata alla luce del subitaneo presentarsi di un fattore di rischio patologico, di un perturbamento esogeno che giunga a minare la stabilità interna, rendendo necessaria, con l'opporre una strategia difensiva all'assalto dall'esterno, l'eventualità dello scontro. La lotta tra il freddo esteriore e il caldo interiore, dunque, assurge a simbolo di scontro tra morte e vita<sup>4</sup> ma non solo: qui si assiste, infatti, da un lato, all'applicazione di un lessico militare alle dinamiche fisiologiche permeanti il corpo vivente, dall'altro – secondo un rovesciamento del registro analogico, tipico di Leonardo –, a una lettura in chiave organicistica della fenomenologia dello scontro e del conflitto. Questo significa che, nella misura in cui la funzione del cuore sia esemplificabile in termini strategico-militari (quale alleato estremo, presso il quale il *calor naturale* possa rifugiarsi, per preparare la controffensiva al tentativo di espugnazione della *vitale rocca* da parte del *pugnante nemico*, quando le *mura* della prima – ossia gli strati corporei

<sup>1</sup> Cfr. D. LAURENZA, *op. cit.*, pp. 57-59.

<sup>2</sup> *Codice Atlantico*, f. 217v [ex 80 v-a], 1490 ca.: «Si come il natural calore isparso per le umane membra, essendo con subito assalimento dal rigido freddo circondato, e ristretto dallo insuperabile e pugnante freddo, suo contrario e mortal nemico; onde spaventato, va risserrando le tremanti pareti e come fedel conestavol e guardiano della vita, va provvedendo e fortificando ogni debole parte e risserrando ogni rarità e porosità che quivi fusse, e non potendo più resistere, raccoglie in sé ogni sua forza, lasciando le vinte mura in mano del pugnante nemico, si rifugi[a] appresso del core, castellano e guardia della vitale rocca, e lì, raddoppiate sue forze, attende da lunga a contrastare col rigido nemico». Cfr. L. DA VINCI, *Il Codice Atlantico...*, cit., vol. I, pp. 329-330. Si veda anche M. DE MICHELI, *op. cit.*, p. 99 e nota 69.

<sup>3</sup> In un altro frammento coevo del *Codice Atlantico* (f. 564 verso [ex 212 v-a]), Leonardo accomuna il cuore e il fegato nel ruolo di «fortezza e bastia» del *naturale calore*. Cfr. G. FUMAGALLI, *op. cit.*, p. 82 e nota 8.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, p. 134 e nota 4.



più superficiali, nei quali era inizialmente infuso il calore – sono già state vinte dal secondo), allo stesso modo, la logica della conflittualità, le ragioni del *polemos*, sono leggibili alla stregua di una manifestazione ennesima della *naturalità* della politica e dei suoi fondamenti e accadimenti. La guerra, cioè, viene da Leonardo fatta rientrare tra le vicissitudini naturali che si avvicinano nel corpo politico nel suo corso vitale.<sup>1</sup>

Se, dunque, quanto sinora illustrato mette a fuoco la ‘naturalità’ del conflitto in Leonardo, occorre a questo punto chiarire i termini della concomitante ‘necessarietà’ della guerra. Sarà utile, allora, mettere in connessione concettuale con la sentenza sulla *pazzia bestialissima*, sopra ricordata, un breve ma densissimo frammento di quel che resta di un proemio per un trattato d’arte militare (peraltro mai realizzato),<sup>2</sup> che Leonardo si proponeva di scrivere verso il 1490,<sup>3</sup> influenzato dalla lettura di testi come il *De re militari* di Roberto Valturio (disponibile nel volgarizzamento del Ramusio, posseduto da Leonardo) o la miscellanea anonima degli *Scriptores rei militari*, che raccoglieva un’antologia di estratti e commentari sulla materia – per non parlare degli scritti del Filarete e dell’Alberti, ampiamente circolanti in Lombardia alla fine del xv sec., cui deve aggiungersi la diretta conoscenza di Francesco di Giorgio Martini e dei suoi manoscritti.<sup>4</sup> Il frammento in questione è il seguente:

per mantenere il dono principal di natura, cioè libertà, trovo modo da offendere e difendere in stando assediati dalli ambiziosi tiranni; e prima dirò del sito murale e ancora perché i popoli possano mantenere i loro boni e giusti signori.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Per V. P. ZUBOV, *Leonardo da Vinci*, trad. inglese di D. H. Kraus, Cambridge [Mass.], Harvard University Press, 1968 [ed. russa 1961], pp. 219-220, «Leonardo could have heard the opinion that war is a ‘natural state’ from his contemporary Machiavelli. [...] Yet Leonardo rebelled against what seemed to him to be a natural and inevitable state of affairs».

<sup>2</sup> E. MACCURDY, *The Mind of Leonardo da Vinci*, London, Cape, 1952 [1ª ed. 1928], p. 182, non a caso, sembrò tener a mente un collegamento proprio tra questi due frammenti (pur senza menzionare esplicitamente il secondo), quando propose la sua soluzione al dilemma pace-guerra in Leonardo: «‘Bestialissima pazzia’, ‘frenzy most bestial’, so he hestyled combat [...] It is, he says, only by force that freedom can be maintained against those who seek to destroy it: it is as a means to this end that he feels it to be necessary to study engines of warfare» (il corsivo è di chi scrive).

<sup>3</sup> Cfr. P. C. MARANI, *Arte militare*, in *Leonardo & Venezia*, catalogo della mostra, a cura di P. C. Marani e G. Nepi Sciré, Milano, Bompiani, 1992, pp. 206-207; una rassegna puntuale della fortuna critica di Leonardo ingegnere e architetto militare è in IDEM, *L’architettura fortificata negli studi di Leonardo da Vinci, con il catalogo completo dei disegni*, Firenze, Olschki, 1984, pp. 329-343.

<sup>4</sup> Su queste fonti del pensiero di Leonardo si vedano le importanti considerazioni di P. C. MARANI, *The ‘Hammer Lecture’ (1994): Tivoli, Hadrian and Antinoüs. New Evidence of Leonardo’s Relation to the Antique*, «Achademia Leonardi Vinci», VIII, 1995, pp. 207-225: 209-211.

<sup>5</sup> Ms Ashburnham 2038, f. 10 r (già Ms B, f. 100 r). Il codicetto, infatti, risulta arbitrariamente estratto dal Ms B ed è quindi ad esso coevo: cfr. *The Manuscripts of Leonardo da Vinci in the Institut de France. Manuscript B*, translated and annotated by J. Venerella, Milano, Ente Raccolta

Nonostante qualcuno abbia tentato di sottovalutare le articolate implicazioni politiche di questo breve testo,<sup>1</sup> è innegabile che esso funga da concentrato efficacissimo della concezione politica vinciana, considerata nella sua interezza,<sup>2</sup> soprattutto per il suo appuntarsi sul concetto di una libertà *naturale*,<sup>3</sup> con un affondo nella tradizione di pensiero umanistico di matrice repubblicana, propria dell'ambiente fiorentino, nel quale Leonardo aveva maturato la propria formazione intellettuale. Tuttavia, con la particolarità di una sedimentazione di un lessico repubblicano – che attinge a piene mani dal vocabolario della dottrina politica della libertà – fino a una concezione che si rifà alla sostanza concreta e fattuale di rapporti di potere signorili.<sup>4</sup> La forza di questo frammento, stranamente trascurato negli stessi studi vinciani,<sup>5</sup> risiede proprio nella sua capacità di sfatare un ostinato luogo comune della *vulgata* leonardiana, secondo cui il tecnico della guerra avrebbe tollerato il ricorso allo scontro bellico solo sussistendo le condizioni di una legittima difesa:<sup>6</sup> qui si chiarisce, invece, che per l'autore che si proponeva

Vinciana, 2003, p. 162. Per l'ampio respiro e il tono dignitoso e magniloquente, ha fatto pensare all'abbozzo di un *incipit* del progettato trattato vinciano di arte militare: cfr. A. MARINONI, *Gli appunti grammaticali e lessicali di Leonardo da Vinci*, vol. I: *L'educazione letteraria di Leonardo*, Milano, Officine grafiche Saita, 1944, p. 341, nota 1; E. SOLMI, *Leonardo da Vinci e la Repubblica di Venezia* (1912), poi in IDEM, *Scritti vinciani. Le Fonti dei Manoscritti di Leonardo da Vinci e altri studi*, presentaz. di E. Garin, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 534; G. CALVI, *I manoscritti di Leonardo da Vinci, dal punto di vista cronologico storico e biografico*, intr. alla nuova ed. di A. Marinoni, Busto Arsizio, Bramante, 1982 [1<sup>a</sup> ed. 1925], p. 91, nota 68. Si vedano inoltre i commenti di J. P. RICHTER, *op. cit.*, vol. II, § 1204 e C. PEDRETTI, *op. cit.*, vol. II, pp. 251.

<sup>1</sup> Cfr. G. PONTE, *Leonardo prosatore*, Genova, Tilgher, 1976, p. 109, nota 27: rilevandovi l'adesione dell'autore «alle idee diffuse nel tardo '400, senza alcuna originalità», ne conclude che «un vago concetto di libertà – nonostante la risolutezza con cui è richiamato alla natura – si accorda con l'accettazione d'un regime principesco tollerante verso i sudditi».

<sup>2</sup> Si vedano, di chi scrive, i seguenti contributi: *Metafore zoomorfe e dissimulazione della duplicità. La politica delle immagini in Niccolò Machiavelli e Leonardo da Vinci*, «Studi Filosofici», XXVII, 2004, pp. 101-125; «O per sanguinità, o per roba sanguinata»: il pensiero politico di Leonardo, «Raccolta Vinciana», XXXI, 2005, pp. 215-230; «Questo torrà lo stato alle città libere»: stato e libertà negli scritti di Leonardo da Vinci, «Il Pensiero Politico», XXXVIII, 2005, 2, pp. 271-278.

<sup>3</sup> Cfr. F. M. BONGIOANNI, *op. cit.*, p. 120, nota 4.

<sup>4</sup> Su questo argomento, sia consentito il rinvio alla comunicazione di chi scrive, sul tema «*Il dono principal di natura*»: la libertà politica negli scritti di Leonardo da Vinci, dal repubblicanesimo del «bene comune» alla prospettiva governamentale antidemocratica, in occasione delle due giornate di studi su *Libertà e democrazia nella storia del pensiero politico*, I Seminario Nazionale dei Dottori e Dottorandi di Ricerca in Storia delle Dottrine Politiche, promosso dall'Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine Politiche presso l'Università degli Studi di Parma (12 e 13 giugno 2008), di cui si attende la pubblicazione per i tipi dell'editore Rubbettino.

<sup>5</sup> Si veda, tuttavia, il breve cenno dedicatogli ultimamente da C. PEDRETTI, *Leonardo & io*, Milano, Mondadori, 2008, p. 260: «Ai temi della guerra, già affrontati con ostentata determinazione, viene ora ad affiancarsi, nella mente di Leonardo, l'idea politica del governo giusto».

<sup>6</sup> Tale fu, ad esempio, la lettura che di questo passo fornì G. CALVI, *Vita di Leonardo*, Bergamo, Morcelliana, 1949 [1<sup>a</sup> ed. 1936], p. 49, come esempio di una concezione vinciana della

di scrivere un trattato illustrato di arte militare, nel momento stesso in cui si poneva il problema di concepire un'introduzione proemiale, con funzione di programma concettuale e ideologico, non si dava alcuna questione di distinzione tra mezzi leali e sleali di offesa, ovvero tra guerra offensiva e difensiva. A prescindere, anzi, da tali demarcazioni teorico-speculative, tanto care alla teologia politica tomistica (che Leonardo avrà pur conosciuto, in particolare proprio per le questioni di legittimazione della guerra per giusta causa, attraverso il filtro del *De Civitate Dei* di sant'Agostino, fonte accertata del suo pensiero),<sup>1</sup> questo frammento individua la ragione esplicativa, e giustificativa, di una guerra – sia essa di difesa o di offesa, essendo il «modo da offendere e difendere» a costituire l'oggetto complessivo della riflessione – in una finalità conservativa, quella cioè del mantenimento del «dono principal di natura, cioè libertà». È significativo che la minaccia alla garanzia di preservazione di tale valore sia percepita come proveniente da coloro che Leonardo qualifica come *ambiziosi tiranni*, così contrapposti ai *boni e giusti signori*: la divaricazione tra forma buona e forma corrotta di governo, dunque, passa per la nomenclatura tradizionale, precisata, tuttavia, con una aggettivazione da ricondursi ai peculiari convincimenti di Leonardo, essendo i *tiranni* (vale a dire i detentori di un'autorità governativa non altrimenti legittimata in termini di giustizia, umana o divina che essa sia) caratterizzati come *ambiziosi*, ossia dotati di quel sentimento deleterio, che, come si accennava all'inizio di questo contributo, contrassegna come mozione antropologica lo svilupparsi di una dinamica conflittuale.<sup>2</sup> Quel che questo frammento pare suggerire, insomma, è che per Leonardo la giustificazione del ricorso alle armi risiede nella necessità, quando essa si presenti, di difen-

guerra nei soli termini «di giusta rivendicazione e di giusta difesa»; cfr. anche M. DE MICHELI, *op. cit.*, p. 18.

<sup>1</sup> Cfr. C. PEDRETTI, *Il concetto di bellezza e utilità in Sant'Agostino e Leonardo*, «Achademia Leonardi Vinci», v, 1992, pp. 107-111; e ora, di chi scrive, *Alcune fonti del pensiero politico di Leonardo e un aspetto del suo rapporto intellettuale con Machiavelli*, «Raccolta Vinciana», xxxii, 2007, pp. 249-282. Agostino si occupa del tema della guerra condotta con giusta causa particolarmente nel libro xv, 4.

<sup>2</sup> Per G. FUMAGALLI, *op. cit.*, p. 314, nota 3, nonostante la sconcertante notazione conclusiva di un Leonardo «indifferente alle teorie politiche», si alluderebbe qui alle due principali forme di governo: «Mi par chiaro che indichi il caso di repubbliche e il caso di signorie. E se alla libertà repubblicana dà pregio di dono 'principal di natura', ai reggitori assolutisti ma illuminati dà titolo di 'boni e giusti' (saggi e legittimi)». Non bisogna dimenticare che il trattato, al quale questo abbozzo di proemio sembra essere pertinente, avrebbe dovuto nascere nella Milano ducale di Ludovico Sforza: poco appropriato, quindi, sarebbe risultato, proprio in apertura d'opera, accennare a ordinamenti politici alternativi a quello incarnato dalla potestà signorile del duca, quali quelli repubblicani. Più che a repubbliche (indicate, almeno in un'occasione, con l'espressione *città libere*) in contrapposizione a signorie, Leonardo sembra riferirsi, come detto, alla diversa caratterizzazione degli ordinamenti monocratici come *buoni e giusti* oppure *tirannici*.

dere l'integrità dello stato – misurata dalla sua libertà – dalla minaccia di chi si faccia portatore di modalità governamentali degenerative, quali quelle tiranniche. L'apparentamento di questo rudimentale lessico politico vinciano con la ben più sofisticata semantica della libertà, propria della tradizione repubblicana dell'Umanesimo civile fiorentino (che Leonardo conobbe, seppure incidentalmente, almeno grazie alla lettura della *Vita civile* di Matteo Palmieri), si palesa anche nel riconoscimento di un ruolo fondamentale ai *popoli*, chiamati a «mantenere i loro boni e giusti signori», dunque con un richiamo al dispositivo di legittimazione consensuale dal basso, tipico del repubblicanesimo, che Leonardo sente operante anche in un ordinamento monocratico, che voglia presentarsi come giusto. Prova ne sia la sua condanna di un atteggiamento contrario da parte dei popoli, quando disertino dalla loro primaria funzione di sostenimento – anche militare – delle istituzioni che li governano, quale si può evincere da un notevole esempio del misurarsi di Leonardo con la favolistica di Esopo, vale a dire l'apologo dei tordi e della civetta:

I tordi si rallegrarono forte vedendo che l'omo prese la civetta e le tolse la libertà, quella legando con forti legami ai suoi piedi. La qual civetta fu poi, mediante il vischio, causa di non far perde[re] la libertà ai tordi, ma la loro propria vita.

Detta per quelle terre, che si rallegran di vedere perdere la libertà ai lor maggiori, mediante i quali poi perdano il soccorso e rimangono legati in potenza del lor nemico, lasciando la libertà e spese volte la vita.<sup>1</sup>

Stolida, dunque, Leonardo considera l'esultanza di quelle *terre* (qui nell'accezione di comunità urbane)<sup>2</sup> che vedono i loro diretti *maggiori* venir privati della libertà da quello stesso nemico, che poi spegnerà la loro propria libertà. La guerra, in quanto portatrice di perdita di libertà – e conseguentemente di autonomia – per lo stato, costituisce anche la soluzione del pressoché coevo indovinello profetico *De' metalli*, che si risolve in una drammatica elencazione degli usi infausti, cui i metalli, una volta che siano stati convertiti in armi, sono riconducibili:

De' metalli.

Uscirà delle oscure e tenebrose spelonche chi metterà tutta l'umana spezie in grandi affanni, pericoli e morte, a molti seguaci lor dopo molti affanni darà diletto, e chi

<sup>1</sup> *Codice Atlantico*, f. 323 r [ex 117 r-b], 1499-1500 ca.: cfr. L. DA VINCI, *Il Codice Atlantico...*, cit., vol. I, p. 552; J. P. RICHTER, *op. cit.*, vol. II, § 1266; C. PEDRETTI, *op. cit.*, vol. II, p. 266. Sul contenuto politico di questo testo, si vedano: C. LUPORINI, *La mente di Leonardo*, rist. anast., Firenze, Le Lettere, 1997 [1ª ed. 1953], p. 174, nota 60; C. VECCE, *op. cit.*, p. 71, nota 35.

<sup>2</sup> Che *terra* fosse per Leonardo un sinonimo di *città*, piuttosto che di più ampia area territoriale (come potrebbe essere una provincia o regione), è stato riconosciuto – sebbene con riferimento a un più tardo progetto di fortificazione urbanistica, sui ff. 91v e 92r del *Codice 8936* della Biblioteca Nacional di Madrid, 1504 – da P. C. MARANI, *Leonardo e Francesco di Giorgio. Architettura militare e territorio*, «Raccolta Vinciana», XXII, 1987, pp. 71-93: 81-82.

non fia suo partigiano morrà con istento e calamità. Questo commetterà infiniti tradimenti, questo aumenterà e persuaderà li omini tristi alli assassinamenti e latrocini e le servitù, questo terrà in sospetto i sua partigiani, questo torrà lo stato alle città libere, questo torrà la vita a molti, questo travaglierà li omini infra lor co' molte flalde [scil. frodi], inganni e tradimenti. O animal mostruoso, quanto sare[bbe] meglio per li omini che tu ti tornassi nell'inferno! Per costui rimarran diserte le gran selve delle lor piante, per costui infiniti animali perdan la vita.<sup>1</sup>

Se non si conoscesse la soluzione dell'enigma, scritto in forma di pronostico per accrescerne la spettacolarità, rispondendo alla moda contemporanea della divinazione profetica, si sarebbe indotti a scorgervi il ritratto smagato e terribile di un tiranno, benevolo verso i propri seguaci, spietato con chi non sia suo partigiano, avvezzo all'uso del tradimento come malsana tecnica politica e risoluto nel piegare alle proprie esigenze predatorie uno stuolo di *omini tristi*: soprattutto l'inciso centrale, in cui si dice che «torrà [scil. toglierà] lo stato alle città libere», pare confermare che Leonardo intendesse conferire al brano una precisa intonazione politica, quasi ad alludere a un tirannico usurpatore, che, con l'uso coercitivo della forza, deprivi le 'città libere' (vale a dire le repubbliche o comunque ordinamenti retti secondo giustizia) della prerogativa dello 'stato'.<sup>2</sup>

È certo, ad ogni modo, che, quand'anche giustificabile sul piano politico, una guerra resta per Leonardo un cataclisma riprovevole, per la disumana efferatezza che la contraddistingue. Rimane, perciò, ancora da spiegare la contraddizione che, in definitiva, sembra permanere in Leonardo, tra il pensatore che, in termini etici e politici, nutrì una tale repulsione per gli inevitabili aspetti degenerativi della guerra, e il tecnico militare, capace di ideare strumenti bellici di inaudito potenziale distruttivo. Consapevole che le «male nature delli omini» sarebbero capaci di pervertire l'utilità benefica di una notevole invenzione («userebbono li assassinamenti nel fondo de' mari col rompere i navili in fondo e sommergergli colli omini che vi son dentro»), Leonardo afferma di volersi astenere dal pubblicare o divulgare una sua scoperta tecnica concernente la navigazione subacquea, mediante palombaro.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Codice Atlantico*, f. 1033r [ex 370 r-a], 1494-1497 ca.: cfr. L. DA VINCI, *Il Codice Atlantico...*, cit., vol. II, pp. 1865-1866.

<sup>2</sup> Sull'importanza della ricorrenza del termine-concetto 'stato' e sul significato che esso assume negli scritti di Leonardo, sia consentito rinviare a «Il duca [ha] perso lo stato...»: Niccolò Machiavelli, Leonardo da Vinci e l'idea di stato, «Filosofia politica», XXI, 2007, 1, pp. 85-105.

<sup>3</sup> Seattle [Washington], Collezione Bill Gates, *Codice Hammer*, f. 22 v, 1510 ca.: «Come e non si pò star sotto l'acque, se non quanto si pò ritenere lo alitare. Come molti stieno con istruimento alquanto sotto l'acque. Come e perché io non iscrivo il mio modo di star sotto l'acqua quanto i' posso star senza mangiare; e questo non publico o divulgo per le male nature delli omini, li quali userebbono li assassinamenti nel fondo de' mari col rompere i navili in fondo, e sommergerli insieme colli omini che vi son dentro; e benché io insegni delli altri, quelli non son di pericolo, perché di sopra all'acqua apparisce la bocca della canna onde alitano, posta

Già il MacCurdy aveva manifestato il proprio sconcerto alla lettura di questo passo, difficilmente raccordabile, a suo avviso, alla complessità della vicenda umana, privata e pubblica, di Leonardo.<sup>1</sup> D'altro canto, con considerevole acume critico, Mario De Micheli ebbe ad osservare, in proposito, come tale atteggiamento – apparentemente contraddittorio – fosse una conseguenza diretta di quella che egli chiamò «la moralità leonardesca dello scienziato».<sup>2</sup> Si tratterebbe, a ben vedere, di qualcosa di più di una mera attestazione di neutrale correttezza deontologica da parte del tecnico-inventore, come a suo tempo suppose il Calvi,<sup>3</sup> o di una distinzione tra mezzi leali e sleali di offesa, che indusse il Flora a un accostamento ideale di questo Leonardo al Machiavelli che «si esaltava nelle sue *Storie fiorentine* al pensiero che i leali padri, prima di dar battaglia, mandavano i messaggeri ad avvertire il nemico»;<sup>4</sup> né, infine, è sufficiente rifarsi, come suggerito da André Labarthe e Jean-Jacques Salomon, all'esempio eminente e suggestivo di Archimede (che pure Leonardo dovette tenere ben presente), che, nel racconto di Plutarco, si sarebbe astenuto dal preservare memoria delle proprie invenzioni belliche, al fine di evitarne un uso altrui vile, bieco e mercenario.<sup>5</sup>

Si tratta, invece, di riconoscere quanto in questo snodo cruciale si misuri la profondità del radicamento della riflessione di Leonardo sulla guerra – che, proprio per questo, si attesta come riflessione *politica* – nella sua antropologia negativa, che, con riguardo a questo specifico tratto della sua esperienza di pensatore e di tecnico, si concreta nella disillusione di un disperante pessimismo antropologico. Quella constatazione incidentale sulle *male nature* degli uomini, infatti, ha in sé tutta l'amarezza di chi non ritiene per essi ormai più possibile – ma forse nemmeno eticamente ammissibile, né politicamente legittimo – alcun riscatto: Leonardo denuncia, così, la sconsolante oggettività negativa dell'esistenza umana (la sua concezione dell'uomo nemico e distruttore della natura e di se stesso), di impedimento alla completa realizzazione della progettualità creativa e inventiva, connaturata all'essenza stessa del genere umano. In questo dilemma, anzi, sta tutta

sopra li otri o sughero». Nel riordinamento dei bifogli di cui si compone il manoscritto, operato da Carlo Pedretti, il foglio presente è compreso assieme all'antico 15 r nell'attuale lato anteriore del f. 15 A: si veda il commento di Jane Roberts, in *Leonardo: il Codice Hammer e la mappa di Imola. Arte e scienza a Bologna e in Emilia e Romagna nel primo Cinquecento*, catalogo della mostra, a cura di C. Pedretti, Firenze, Giunti Barbèra, 1985, p. 59.

<sup>1</sup> E. MACCURDY, *The Mind of Leonardo da Vinci*, cit., pp. 77-78.

<sup>2</sup> M. DE MICHELI, *op. cit.*, p. 26.

<sup>3</sup> G. CALVI, *Osservazione, invenzione, esperienza in Leonardo da Vinci*, in *Per il IV Centenario della morte di Leonardo da Vinci*, a cura dell'Istituto di Studi Vinciani in Roma, diretto da M. Cermenati, Bergamo, Istituto Italiano d'Arti Grafiche, 1919, pp. 323-352: 335-336 e nota 2.

<sup>4</sup> F. FLORA, *op. cit.*, p. 22.

<sup>5</sup> A. LABARTHE, J. J. SALOMON, *Le savant: visionnaire ou homme de science?*, in *Léonard de Vinci*, sous la direction de M. Brion, Paris, Hachette, 1959, pp. 165-205: 166 e 168.

la drammatica e sofferta oscillazione di Leonardo tra la consapevolezza della tensione dell'uomo alla caratterizzazione di sé come *homo faber*, costruttore della propria vicenda nel mondo, e l'altrettanto congenita abiezione morale, che produce, tra i suoi spiacevoli effetti, non ultima, la privazione alla civiltà di notevoli conseguimenti e approdi tecnico-scientifici.<sup>1</sup> Chi, come Leonardo, percepisce tali latenti potenzialità autodistruttive non può che opporvi l'altruistica auto-limitazione inventiva, suggeritagli dal generoso rigore della propria coscienza politica.

<sup>1</sup> Sul tema è tornata recentemente M. T. GIRARDI, *Leonardo scrittore 'morale'*, in *Studi di letteratura italiana in onore di Francesco Mattesini*, a cura di E. Elli e G. Langella, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 15-40: 35, con riferimento a un altro passo, sul foglio di Windsor 19045 v, in cui si accenna agli «inventori di cose nocive, come veneni e altre simili ruine di vita o di mente».



# L'INTERDETTO DELLA CONOSCENZA. SEGRETI CELESTI E ARCANI MUSICALI NEL CINQUECENTO E SEICENTO

LAURENCE WUIDAR\*

## SUMMARY

Man has questioned the astral and divine world by means of musical and astrological science. Perhaps overstepping the prohibition against knowledge of celestial matters, the musician and the astrologer interrogate a restricted wisdom and scrutinize natural and divine mysteries. Certain forms of enigmatic musical composition, through their semantics, their symbolism and their structure, testify to this investigation of natural and divine secrets. The mathematical structure of music also permits the musician to share the goals of judicial astrology, flirting dangerously with the prohibition against knowledge of future events, reserved for God. The systematization, by means of emblematic examples, of the methods which man has found to search for wisdom, as well as the forms of representation of this wisdom, leads to a possible construction of a theory of celestial and concealed wisdom.

Noi cavalcheremo il daino con la luna piena,  
liberi di correre negli spazi della musica celeste.

(PAOLO GOZZA, lettera inaudita e inedita)

A te, caro poeta.

**A**LL'ORIGINE, i mondi erano uno. Il mondo in alto, celeste e divino, e il mondo in basso non erano separati. Il microcosmo rispecchiava il macrocosmo e questo, guardando verso il basso, vedeva la sua immagine resa sensibile. Il mondo in basso era uno specchio fedele del mondo in alto perché la legge della simpatia e della similitudine regolava i mondi. L'uomo fece tabelle e tavole, specchietti e schemi per rendere percettibile in uno solo sguardo scientifico, quasi genealogico, le parentele e le corrispondenze tra l'alto e il basso, tra i pianeti, gli angeli, i modi musicali, le piante, le pietre, i colori... Fino alle rivoluzioni scientifiche del Seicento, i cieli platonici risuonavano di una musica meravigliosa sebbene inudibile all'uomo.<sup>1</sup> Questa musica celeste cantata dai pianeti trovava un'eco terrena nella musica vo-

\* *Fonds National de la Recherche Scientifique de Belgique*, Université Libre de Bruxelles. I miei ringraziamenti calorosi a Pamela Anastasio, Andrea Catellani, Walter Corten, Paolo Gozza e Gabriella Taricone per le loro riletture.

<sup>1</sup> PLATONE, *Timeo*, 45b; *La repubblica*, x, 615.

cale e strumentale creata dall'uomo. Il creatore rendeva a misura d'uomo l'atto del Creatore. Quest'ultimo aveva disposto tutto con ordine, misure e pesi, come il compositore di musica terrena.

L'armonia, pure inaudita, struttura la mente intorno all'idea ideale delle proporzioni divine rese sensibili attraverso la musica. Il regno del numero sonoro è stabilito dal mito pitagorico che invade la letteratura musicale da Boezio al Settecento. Pitagora, udendo i colpi dei martelli di un fabbro nelle profondità della terra,<sup>1</sup> scoprì i rapporti matematici degli intervalli musicali.<sup>2</sup> Il divino Pitagora prova piacere all'udire dei suoni consonanti. È nata una matematica sensibile. Le divine leggi matematiche giustificano l'esistenza dei suoni del piacere. La fugacità dei sensi terreni si concepisce ora attraverso i perenni rapporti numerici. Nella rete della legge, afferriamo in modo rassicurante la definizione del piacere. La matematica sonora legalizza il palpare sensuale dell'udito compiaciuto. Sant'Agostino sarà ancora turbato dal diletto provato all'udire suoni commoventi che lo muovono oltre la ragione fino a confini sensuali. Tuttavia, malgrado questo pericolo, il vescovo d'Ippona riafferma l'utilità della musica nell'elevare la mente verso l'alto.<sup>3</sup> Benché potenzialmente pericolosa, la musica ratificata dalla legge matematico-cosmica condivide la sua natura con i cieli e loda gli abitanti del cielo, Dio, Sua Madre e il corteo dei santi.

Regnava il concetto di armonia, come ideale pubblico politico<sup>4</sup> o privato matrimoniale<sup>5</sup> certo, ma anche come realtà. Le armoniose consonanze rette dalla perennità del numero, raffigurano l'unione amicale, amorosa e politica. La musica esprime nel suo corpo sonoro l'armonia terrena e celeste. In essa concordano gli opposti, le voci acute e le voci gravi s'uniscono armoniosamente malgrado le loro differenze.<sup>6</sup> Decisamente, più di qualsiasi altra scienza e arte, la musica è la sintesi di tutti i contrari. Tramite essa, l'uomo stabilisce un legame con il mondo superiore. In effetti, la musica terrena non solo rispecchia la musica celeste, ma consente all'uomo di parlarle. La

<sup>1</sup> A. KIRCHER, *Musurgia universalis*, Roma, Corbeletti, 1650. Sul frontespizio, Pitagora indica i fabbri in una fucina cavernosa imitando un orecchio umano sotterraneo.

<sup>2</sup> BOEZIO, *De institutione musica*, I, 10.

<sup>3</sup> AGOSTINO, *Le confessioni*, X, 33-50.

<sup>4</sup> PLATONE, *Le leggi*, II; *La repubblica*, III; A. ALCIATI, *Emblematum liber*, Augsburg, Steyner, 1531, emblema 10, «Foedera Italorum»; D. SAAVEDRA, *Idea de un principe politico-christiano rapresentada en cien empresas*, Milano, s.e., 1642, emblema «Malora minoribus consonant», p. 464.

<sup>5</sup> J.-TH. DE BRY, *Emblemata saecularia*, Francoforte, 1596, emblema 27, «Musica mortales recreat divosque beatos»; emblema 67, «Vivite coniunctis animis operisque beati»; G. ROLLENHAGEN, *Nucleus emblematum selectissimorum quae itali vulgo impresas*, Utrecht, 1613, emblema 70, «Amor docet musicam».

<sup>6</sup> F. GAFFURIO, *Angelicum opus musicae*, Milano, Gottardo, 1508. Il frontespizio mostra Gaffurio che insegna, sopra di lui è collocato il classico motto «Concordia discors» che riassume l'armonia.

musica eleva la mente alla contemplazione divina e permette di dialogare con i cieli. La buona musica aiuta il fedele nelle sue preghiere verso Iddio. Questa facoltà della musica non le è mai negata e giustifica il suo statuto altissimo nonostante la messa in guardia dei diversi concili sulla sua potenza diabolica e la potenziale carica lasciva che porta in sé. A questa facoltà musicale di favorire la comunione con il divino, s'affianca il comunicare della musica con i cieli rotanti e risuonanti. Avendo la stessa struttura degli astri tra loro disposti, la musica è la scienza più idonea per attirare sulla terra gli influssi celesti. Tutto ciò che vive nel cielo viene così strettamente legato al mondo musicale, dalla prima causa, Dio, alle cause seconde, gli astri.

L'uomo moderno può alzare la mente verso il cielo, ma non può guardare tutto quello che lo abita. Contemplare i principi divini è una cosa. Interrogare gli astri celesti per scoprirne gli occulti segreti è un'altra. Dio fece il Sole e la Luna perché servissero da segno (Gen. 1, 14), ma tutto dipende dallo scopo con il quale i luminari sono scrutati. Secondo il principe della musica rinascimentale, Gioseffo Zarlino, Dio stesso creò l'uomo con la mente guardando in alto:

Iddio [...] creò [l'uomo] con la faccia drizzata al cielo, dove à la sedia di esso Iddio [...] perché ei non fermasse l'amore suo nelle cose basse [...] ma levasse l'intelletto à contemplare le superiori & celesti, & penetrasse alle occulte & divine col mezzo delle cose, che sono & si comprendono per via dei cinque sentimenti.<sup>1</sup>

Dio fece l'uomo con lo sguardo rivolto in alto perché non si limitasse alle cose del basso. Ma dal basso, dai terreni cinque sensi, si alza la mente verso le cose celesti e divine, superiori e occulte. Gli insensati sensi umani sono dunque i mezzi con i quali questo stesso uomo giunge all'eterno divino. Terribile paradosso o cruda realtà? La conoscenza non può non passare attraverso i sensi. L'essenza delle cose si dà tramite i sensi. Non può l'essere umano non essere *essere*. Non può scappare alla sua condizione mortale, umana, ancorata ai sensi ossia ai sentimenti che conducono all'altro e all'alto.

Con il tatto si riconoscono le cose dure e aspre dalle tenere, con il gusto, le dolci dalle amare; tra i cinque sensi l'udito è però il più importante, il più necessario e il più alto. Facendo parte «delle cose che appartengono all'Intelletto» aiuta l'uomo nell'acquisizione delle scienze e delle cose intellettuali (*ibidem*). Così ne fu di Mercurio; che «fu il primo che osservò il Corso delle stelle, l'Harmonia del Canto, & le Proporzioni dei Numeri» (ivi, p. 6). Mercurio già guardava sia il corso delle stelle che l'armonia...

Il ruolo della musica nell'elevare la mente e l'anima verso le cose superiori fa sì che essa acquisti un alto statuto nelle scienze, affiancandosi alla ma-

<sup>1</sup> G. ZARLINO, *Le istituzioni harmoniche*, Venezia, 1558, «della origine & certezza della musica», p. 4.

tematica, alla geometria e all'astronomia. Di più, la musica benché scienza umana, trova le sue legittimazioni fuori dal mondo terreno e sensibile: la sua stessa struttura equivale alla struttura celeste. La legittimazione della musica umana e strumentale attraverso la sua analogia strutturale con la *musica mundana* ne garantisce una forma d'eternità. I cieli sono incorruttibili così come l'imitazione dei giri celesti e sonori attraverso la musica terrestre, almeno attraverso le regole immutabili del contrappunto.

Alzare la mente verso l'alto si può, però non siamo lontani dal rischio di volere conoscere il mondo superiore. La frontiera tra il legittimo e l'illegittimo, tra il permesso e l'interdetto, tra le lodi divine e la conoscenza del mondo celeste è nebuloso e certe forme musicali partecipano a rendere le distinzioni e le cose sfocate. Può legittimamente la musica chiamare le forze celesti e può lecitamente tendere alla conoscenza delle cose divine? Dove finiscono le lodi e dove inizia la sospetta curiosità intellettuale, dove prendono fine i sublimi canti rivolti al Creatore e dove incomincia la superbia musico-morale? Il pericolo che veicola la musica è doppio: essa può diventare uno strumento di conoscenza degli arcani celesti e può partecipare alla divinazione delle cose future. La musica interroga due saperi riservati, corteggia due conoscenze proibite. Partendo dalla similitudine di struttura tra armonia musicale terrena e celeste, pretende di toccare il cielo. Ora chi prova a toccare con un dito il Sole o la Luna, cade.



ANDREA ALCIATI, *Emblematum liber*, 1531, «In Astrologos», «Icare».

Di fatto i musicisti del Cinquecento e del Seicento sfidano pericolosamente i cieli componendo arcani musicali e almanaccando teorie di divinazione musicale.

## 1. IL MUSICO ASTROLOGO E GLI ARCANI CELESTI E NATURALI

Gli *arcana naturae*, i segreti della natura, cominciarono a essere svelati.<sup>1</sup>

La musica è il veicolo con il quale l'uomo alza la mente, lo spirito e l'anima verso i cieli ma può anche abbassarli nelle profondità dei vizi. La musica riconcilia gli opposti, ma è anche sede di tutte le opposizioni. È l'incarnazione dei vizi e delle virtù, manifestazione di Dio e del Diavolo, musica divina e angelica, il supremo alto, contrastante con la musica diabolica e l'insensato basso. Bacco s'ubriaca al suono dei tamburelli come chi si ubriaca fin dal mattino al suono degli strumenti musicali (Es. 5, 12), e il canto delle Sirene è l'appello sonoro al vizio. Certo, Dio ispira canti allegri (Giobbe 35, 10) e i cantori dirigono canti di lodi (2 Cr. 23) mentre risuona il coro degli angeli. Non solo la musica celebra le lodi divine, ma i profeti si servono della musica per fini medici o profetici. Il re Davide suona l'arpa invocando la forza del Sole per liberare la mente di Saul, invaso dalla melanconia (1 Sam. 16, 23). L'umore saturnino lascia l'anima in pace grazie al conforto portato dalla musica. Il Demonio stesso, nemico dell'armonia, fugge il corpo umano al solo sentire una musica armoniosa. Da Johannes Tinctoris nel capitolo sui poteri della musica del suo *Complexus effectuum musices* (c.1473-1474) a Scipione Cerreto, che riporta il detto *Musica est maximum Diaboli tormentum*,<sup>2</sup> la musica sana il corpo dai mali diabolici e consola l'anima. Questa virtù non appare solamente nella letteratura musicale, ma anche nei trattati di demonologia<sup>3</sup> o nei libri d'emblemi. Claude Paradin ad esempio, sotto la figura dell'arpa reale espone chiaramente la natura divina della musica, anti-diabolica, antidoto e dono celeste:

Cette harmonieuse Musique donq participe de la Divinité: vù que non seulement elle revoque la santé des corps, mais davantage esleve l'ame à contemplacion, la rend consolee, & celeste. Et pour autant est ennemie des Diables, qui ne sont que desesper, tristesse, frateur, & abimee desolacion.<sup>4</sup>

La musica si oppone alla disperazione, alla tristezza, alle paure e alle desolazioni. Questi sentimenti terribilmente umani, terreni nonché, qui, diabolici, si allontanano dall'uomo grazie alla musica. C'è di più, la musica fa parte del divino. Partecipa del divino e come tale, a immagine di certi esseri umani dallo spirito aereo, i poeti, non è altro che un frammento del cielo caduto sulla terra. Partecipa della natura divina e perciò cura il corpo e conduce l'anima alla

<sup>1</sup> C. GINZBURG, *L'alto e il basso. Il tema della conoscenza proibita nel Cinquecento e Seicento in Miti, emblemi e spie*, Torino, Einaudi, 2000, p. 155.

<sup>2</sup> S. CERRETO, *Della prattica musica vocale, et strumentale*, Napoli, Carlino, 1601, p. 176.

<sup>3</sup> J. BODIN, *De la démonomanie des sorciers*, Paris, Jacques Dupuy, 1580, livre 1.

<sup>4</sup> C. PARADIN, *Devises héroïques*, Lyon, Jean de Tournes et Guillaume Gazeau, 1557, p. 96.

contemplazione delle cose dell'alto. La musica diventa il legame privilegiato tra il corpo, l'anima e l'anima mundi. L'anima acquista la sua dimensione celeste attraverso la musica. Essendo l'anima e la musica composte degli stessi numeri, la musica agisce sull'anima dell'uomo consolandola ed elevandola verso il cielo. Rimane misteriosa la malattia, certo, *perché* lui e non io, *perché* lei e non lui sono stati oggetto di una dissonanza fatale? I musicisti sono tra i primi a cercare di nominare l'incomprensibile, *perché* la loro scienza intrattiene un legame secolare con l'arte medica. Musicando la medicina, certi compositori enunciano nello stesso tempo, come delle cose indissociabili, la scienza dei numeri sonori e il lato oscuro e inspiegabile della malattia. Il concorso della musica e della medicina appare chiaramente nel motto *Medicina corpus, Musica mentem deficit* ripreso da Christopher Walliser per illustrare una sua partitura musicale (conservata nella sezione dei manoscritti della biblioteca del conservatorio di musica di Bruxelles). In quanto enigmatica (da risolvere a opera del lettore seguendo le regole del contrappunto, in questo caso a due voci sopra un soggetto), la forma musicale riflette l'enigma della separazione fatale tra l'anima e il corpo. Sull'altro lato del foglio manoscritto, la dimensione impenetrabile della musica e della malattia si fa ancora più presente: il motto *Nil medicâ melius, melicâ nil suavius arte, Haec animi morbos, corporis illa fugat* è accompagnato dal titolo evocativo *Arcana tenebis*.





Saturno regnare sulla sua anima. L'anima ha preso dal mondo celeste la forza distruttrice del dio-pianeta nero. Il mistero si è fatto tenebra e la musica non aiuta più l'anima e lo spirito ad alzarsi verso l'alto luminoso. È sempre lì, la musica, non ha abbandonato l'uomo, ma ora lo sta sostenendo nella sua lotta contro gli arcani tenebroosi. Questi arcani, a differenza degli arcani divini, riguardano l'uomo, e quindi l'uomo può guardarli in faccia, ciò che gli è proibito nei confronti degli arcani divini. Ciò detto, il lettore musicale, cercando di risolvere l'enigma, conosce gli arcani naturali: *Arcana tenebis*, avrai la chiave dell'arcano. La malattia fa parte delle leggi della natura e ne protegge i segreti. Il mistero musicale rispecchia il mistero naturale. L'enigma dà un corpo musicale alla medicina. In effetti, lo scopo dell'enigma non è altro che ricreare l'armonia immaginata dal compositore. È l'unica via per il lettore musicista: ricomporre la solida armonia polifonica, ora presentata nella fragile nudità di una sola melodia. Il corpo del contrappunto, una volta superato l'enigma, sarà il segno dell'armonia ritrovata. L'arcano musicale traduce la speranza nella nuova armonia tra il corpo e l'anima. Nel più profondo buio, l'uomo richiama la musica, così come Davide suonava l'arpa chiamando la forza solare.

Non solo il re profeta usa i poteri della musica: i profeti in generale sono aiutati dal suono musicale. Essi sono preceduti da concerti musicali, liuti, flauti, tamburini e arpe (1 Sam. 10, 5), e non possono profetizzare se non sono accompagnati dalla musica. Lo riferisce la teoria musicale del Cinquecento e del Seicento scorrendo delle funzioni della musica: «Quando Eliseo voleva prepararsi a Profetizzare, faceva chiamar'un Musico per elevarsi con la forza del Canto à ricevere gl'ordini Celesti.»<sup>1</sup>

Non sarà poi difficile trasformare la figura del profeta in quella dell'astrologo: ambedue vedono il futuro e prevedono le cose a venire e perciò tutti i due utilizzano la musica. La corrispondenza tra i modi musicali e i pianeti, così come quella tra gli aspetti planetari e gli intervalli musicali,<sup>2</sup> fanno sì che la musica diventi uno strumento al servizio del musico-astrologo per invocare le influenze dei pianeti. L'astrologia naturale si combina alla conoscenza musicale. La parentela di struttura si concretizza nel comporre canti appropriati e l'ideale astratto trova la sua incarnazione attraverso la musica.<sup>3</sup> La musica quindi riesce a unire l'eterno celeste e il transitorio terreno, così come, tramite la musica, l'anima umana s'unisce al corpo. Cosa sono le malattie se non delle dissonanze tra l'anima e il corpo? Un buon medico doveva essere astrologo per sapere quando amministrare le medicine: bisogna conoscere la congettura astrale perché il rimedio sia efficace. L'unione tra il corpo umano e i corpi celesti, tra i numeri che compongono

<sup>1</sup> A. STEFFANI, *Quanta certezza habbia da suoi principii la musica*, Amsterdam, 1695, p. 35.

<sup>2</sup> TOLOMEO, *Tetrabiblos*, I, 14.

<sup>3</sup> M. FICINO, *De vita libri tres*, I, III, cap. 21.



l'anima e quelli che fanno risuonare le sfere, si ritrovano nell'uomo stesso, unificando la musica, l'anima immortale e il corpo mortale. Quando si parla di malattia, si parla quindi del celeste e del terreno, dell'immortale e del mortale e ciò attraverso il prisma dell'armonia musicale. L'inspiegabile morte è pensata in termini musicali, facendoci penetrare negli occulti legami tra anima e corpo. Non si tratta più dell'occulto superiore bensì di quello inferiore ossia interiore. L'essere umano non è più invitato ad alzare la mente verso un inaudibile divino ma a guardare dentro di sé per trovare, in sé, lo specchio dell'immortale. Porta in sé una parte d'occulto, di cui fa parte l'unione segreta del corpo e dell'anima. Ed essi sono retti non solo da un'occulta armonia ma anche da un'occulta musica. Così si esprime il teorico Pietro Aaron:

bisogna anchora dire, [che] tra loro [l'anima e il corpo] sia non aperta, ma occulta armonia, et musica, la quale quanto dura tanto sta l'anima nostra al suo corpo congiunta, ma come si dissolve, è guasta questa musica, subito viene la morte, cioè la separatione dell'anima, et del corpo.<sup>1</sup>

È quella l'armonia umana ed è quella una spiegazione musico-metaforica della morte della parte mortale dell'uomo; della morte, cioè della separazione. L'astrologo e il medico si trovano dunque uniti intorno alla figura dell'uomo musicale.

La pratica dell'astrologia naturale, ossia capire le influenze celesti sui corpi sublunari, non era proibita. Lo era invece la pratica dell'astrologia giudiziaria, così come il possedere libri di tale astrologia che intendeva annunciare il futuro.<sup>2</sup> La musica, cercando di fare scendere sulla terra gli influssi benigni degli astri con armonie adeguate allo stato del cielo, partecipa al campo della prima, mentre il legame tra musica e pronosticazione cade sotto il dominio della seconda forma d'astrologia. La musica, legittimata dalla stessa struttura dei cieli, si vede ora in una cattiva posizione, pronta ad aiutare la scienza proibita dell'astrologia giudiziaria.

Alla scienza musicale viene conferita la facoltà di indovinare la data di nascita di una persona – ascoltatore, musicista o compositore – e quella di prevedere la data di morte dell'individuo. Il primo caso è piuttosto innocente e assomiglia ai giochi astrologici (si veda ad esempio il *Giuoco dell'astrologo indovino* pubblicato a Roma nel 1629 da Pier Francesco Valentini, compositore e poeta romano) o agli enigmi musicali come l'*Indovinello*.<sup>3</sup> Questo primo uso della musica, paragonabile alle forme d'astrologia popolare, si

<sup>1</sup> P. AARON, *Thoscanella de la Musica*, Venezia, 1523, l. 1, cap. IIII.

<sup>2</sup> SISTO V, *Contra exercentes astrologiae judicariae artem*, bolla papale «Coeli et Terrae» del 5 gennaio 1586, Roma, Tipografia della Camera Apostolica, 1586.

<sup>3</sup> E. MILLANTA, *Canone enigmatico intitolato «Indovinello»*, Bologna, Museo internazionale e biblioteca della musica di Bologna, Ms. AA. 320.

basa sull'antica corrispondenza tra note musicali e pianeti, sviluppandone il potenziale pragmatismo. Uno che preferisce i brani musicali composti in *fa* è dominato dalla Luna e quindi deve essere nato tra il 12 giugno e il 12 luglio quando il Sole è in Cancro, domicilio della Luna.<sup>1</sup> Il secondo uso della musica invece tende o pretende alla previsione della data di morte e, come tale, condivide il suo scopo con l'astrologia giudiziaria.<sup>2</sup> Entra in conflitto con l'interdetto della conoscenza del futuro riservata a Dio. Predicendo il destino dell'uomo, flirta con l'ereticale predestinazione. Le premesse strutturali ammesse conducono a conclusioni proibite. L'astronomo può utilizzare la musica per conoscere gli aspetti e le distanze planetari, ma nelle mani di certi astrologi essa diventa un sapere usato in modo improprio. Da Tolomeo in poi, gli aspetti dei pianeti corrispondono matematicamente agli intervalli musicali e, al di là della disincarnata matematica, questi aspetti hanno caratteri positivi o negativi. La congiunzione corrisponde all'unisono e ha un effetto positivo, l'opposizione all'ottava e ha un'azione negativa, ecc. È quindi logico che gli intervalli musicali acquistino gli stessi caratteri positivi e negativi.

La matematica astronomica e musicale si fa carne veicolando un senso etico. La scienza musicale, come scienza dalle proporzioni perfette e quindi belle, permette di percepire, se non di capire, il bene e il vero. Le categorie estetiche ed etiche si confondono e si fondono. Non a caso la musica è la scienza che consente all'uomo di afferrare concetti astratti, di alzare la mente verso il superiore e l'occulto, o di distinguere il giusto dall'ingiusto tramite la conoscenza delle consonanze e delle dissonanze. In certe teorie però quest'uso matema-etico della musica si orienta verso la pronosticazione che esse, potenzialmente, contengono. Le qualità che definiscono allora gli intervalli musicali non appartengono più solo al campo semantico dell'etica bensì pure a quello divinatorio. Positivo non significa solamente giusto ma anche benigno e, simmetricamente, il negativo oltrepassa l'ingiusto per farsi nefasto. Il cambiamento semantico ricopre un mutamento pragmatico. L'uomo non alza la mente, grazie alla musica, per giungere all'alto divino, ma per altro. Nel passaggio dal divino alla divinazione, l'uomo *abusa* della musica, il suo uso morale diventa amorale. Nell'atto di abusare della musica, l'uomo rompe il legame legittimo tra musica e astri. Oramai, la musica serve a predire la morte. Gli intervalli musicali governano la vita

<sup>1</sup> Si veda ad esempio A. BARTOLUS, *Musica mathematica, das ist : das Fundament der allerlieblichsten Kunst der Musica*, Altenburg, 1614, pp. 111-116.

<sup>2</sup> MACROBIO, *Somnium Scipionis*, I, 13. La teoria di Macrobio, secondo la quale l'anima dei defunti erra intorno al corpo del morto fin ad avere raggiunto il numero musicale della sua nascita, influenza diverse teorie nel Cinquecento e Seicento, che ne traggono delle applicazioni divinatorie. Si veda ad esempio P. F. VALENTINI, *La musica inalzata*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 4418, f. 160.

dell'uomo dalla sua nascita. Il concepimento dell'essere umano nel ventre materno stesso è regolato da numeri armonici. Gli anni della vita dell'uomo sono quindi divisibili tra benigni e nefasti. Conoscere gli intervalli musicali nefasti è detenere un sapere proibito, poiché questo sapere informa l'uomo dell'anno della sua morte. In questo modo, lo scopo del musicista ha raggiunto quello dell'astrologo.

Le distanze tra i pianeti sono proporzioni armoniche, l'astronomo viene a conoscenza dei cieli attraverso il numero sonoro; infine, l'astrologo, basandosi sulle leggi matematiche dell'astronomia musicale, può dire gli effetti buoni e cattivi del moto dei pianeti e predire le cose future. Partendo da una legittimazione eccezionale, quella conferita alla musica terrena dai cieli, la musica stessa infrange le leggi dell'interdetto della conoscenza illegittima delle cose future. Aiutando non più a profetizzare, ma a pronosticare, oltrepassa l'identità strutturale tra cielo e musica. Due sono i legami legittimi tra astri e musica: la struttura e l'invocazione. Se ne trova un terzo, illegittimo: la pronosticazione. Precipita il musicista-astrologo? Bisognerebbe investigare nelle fonti archivistiche dei tribunali civili e dell'inquisizione, per interrogare gli atti dei processi o i documenti relativi alle perquisizioni.

Non importa in questa sede che il musicista come individuo sia o no perseguito; la musica, con la complicità dell'astrologia giudiziaria, ha infranto il divieto di conoscere i segreti superiori. Non può l'uomo cercare di conoscere gli arcani divini, né gli arcani naturali, né i segreti del potere. Tutti i tre intimamente connessi, nonostante la loro gerarchia nella società moderna, i segreti del divino, della natura e del politico devono rimanere al di fuori del mondo accessibile all'uomo. I segreti devono rimanere impenetrabili. È proibito conoscere i segreti di Dio (*arcana Dei*) e il futuro ne fa parte. Eppure, una certa definita forma musicale, l'arcano musicale, sfida l'interdetto della conoscenza.

## 2. ARCANI MUSICALI E ARCANA DEI

La scienza è un dono di Dio perché è incorporea.  
(*Pimandro*, cap. x, sez. x)

Se l'arte è imitazione della Natura, non significa che l'artista deve curiosare nei suoi intimi segreti. La Natura ha un suo moto proprio, una sua volontà direttamente legata alla volontà superiore e divina. Ha anche una sua melodia, pure essa inudibile per i deboli orecchi umani. Il girasole seguendo l'astro solare canta.<sup>1</sup> Questo canto naturale, vegetale si dovrebbe dire, è tut-

<sup>1</sup> O. LUPANO, *Torricella. Dialogo di Otho Lupo nel quale si ragiona delle statue, & miracoli*, Milano, Calvo, 1540, f. C. iii.

t'altro che metaforico. Girandosi la pianta solare non può non emettere un suono corrispondente al pianeta. Essendo intimamente legato al Sole, quasi nutrito da esso, e dunque collegato alle sfere celesti, non può non cantare in modo armonioso, quasi un canto naturale divino. Tutto quello che è movimento produce un suono. I movimenti terreni, riflettendo i giri celesti, logicamente generano un suono armonioso. La Natura possiede le sue leggi che la mente umana può parzialmente conoscere.

Le leggi della natura, semplici, appaiono come complesse, così come gli arcani musicali sotto il velo della loro impenetrabilità nascondono regole semplici, quasi elementari. Il contrappunto non a caso è stato paragonato ai quattro elementi.<sup>1</sup> Le quattro voci, l'alto, il basso, il tenore e il canto, formano un'armonia a immagine di quella creata nel mondo sublunare dagli elementi che compongono tutti i corpi materiali. Il corpo sonoro del contrappunto rispecchia l'armonia elementare.

Il contrappunto come insieme di leggi musicali retto dai rapporti numerici, definendo le consonanze e le dissonanze, è il luogo della norma musicale, norma immutabile come perenni sono i cieli. Cambiano le mode, rimane il contrappunto.<sup>2</sup> Il contrappunto rimane la base della formazione musicale e contiene una gradazione delle difficoltà. Il sapere musicale più alto, la cima della conoscenza del contrappunto, sta in due forme musicali collegate tra loro: il contrappunto doppio e il canone. Alto e basso: più che ogni altra forma artistica, la musica incarna nel corpo sonoro le leggi di gravità. C'è di più: la musica attraverso il contrappunto è capace di sfidare questa legge naturale della gravità, dell'alto e del basso. In effetti, nel contrappunto doppio, l'alto diventa basso e viceversa. Non a caso questo tipo di contrappunto è stato affiancato al motto alchemico *Superius est inferius, & inferius est superius*.<sup>3</sup> La linea melodica della voce superiore può prendere il posto di quella inferiore mantenendo inviolate le leggi delle consonanze e delle dissonanze. Il grave si trasmuta in acuto e l'acuto in grave, l'alto in basso e il basso in alto. Nella materia sonora risuona la corrispondenza dei mondi celesti e terreni. Il contrappunto doppio metaforizza la conoscenza perfetta degli ordini musicali e universali. Il creato è l'immagine del Creatore e la sua opera musicale rispecchia il mondo delle origini, in cui i mondi erano uno.

Questa conoscenza del contrappunto doppio si colloca accanto a un altro sapere musicale, quello del canone, ossia la proiezione di una sola linea melodica su se stessa. Per certi teorici musicali, il canone acquista un valore ancora maggiore se presentato in modo cosiddetto chiuso o enigmatico. Non solo il

<sup>1</sup> L. DENTICE, *Duo dialoghi della musica*, Roma, Lucrino, 1553, p. 1 ij; G. ZARLINO, *Le institutioni harmoniche*, Venezia, 1558, p. 238.

<sup>2</sup> Si veda ancora F. W. MARPURG, *Traité de la fugue et du contrepoint*, Berlino, Haude & Spener, 1756, prefazione.

<sup>3</sup> A. WERCKMEISTER, *Harmonologia musica*, Francoforte, 1702.

canone è l'espressione musicale della legge, ma racchiude allora in sé i segreti della composizione. A partire dai primi teorici della fine del Quattrocento, il canone enigmatico è la forma capace di non-dire l'occulto in musica.<sup>1</sup> Vela la volontà del compositore e nello stesso tempo rinchiude in sé i segreti delle leggi musicali. Chi si trova di fronte a questa sfinge, deve investigare le regole del contrappunto senza poterne uscire. L'Edipo-musico non può infrangere le leggi perché il principio del canone è il rispetto assoluto delle regole musicali. C'è dunque l'invito espresso a sfidare la sfinge e il mistero del canone per trovare la soluzione dell'enigma, l'invito a svelare i segreti del creatore.

Non solo la musica canta le lodi divine, ma è anche capace di rendere fisicamente presente nel suo corpo non più astrale e astratto ma sonoro le nozioni divine. Ciò si concretizza attraverso certe tecniche musicali che riflettono nello specchio del suono il concetto astratto. L'infinito o l'eternità si fanno corpo in musica. Non solo metaforicamente: certe forme musicali condividono le loro proprietà semantiche con i concetti superiori, come l'eterno. Così ad esempio Agostino Bendinello, canonico regolare lateranense, nel suo canone enigmatico stampato a Bologna sulla prima pagina dei suoi *Psalmi vespertini*:

AGOSTINO BENDINELLO, *Psalmi vespertini*, Bologna, Monti, 1671, parte del canto, p. 4.

<sup>1</sup> R. DE PAREJA, *Musica practica*, 1482, cap. IV: «Canon vero, quia est quaedam regula voluntatem componentis sub quadam ambiguitate obscure et in enigmate insinuans»; J. TINCTORIS, *Terminorum musicae diffinitorium*, Treviso, de Lisa, 1495: «Canon est regula voluntatem compositoris sub obscuritate quadam ostendens»; H. FINCK, *Practica Musica*, Wittenberg, Georg Rhaw, 1556, libro III «De canonibus», senza paginazione: «Canon est imaginaria praeceptio, ex positus non positam cantilenae partem eliciens: vel, est regula argute revelans secreta cantus».

Un'unica melodia può essere cantata *senza fine* in tre modi diversi (la melodia deve essere risolta dal lettore musicista in un'opera polifonica a quattro, cinque e sei voci). L'eterno si manifesta in maniera diversa ma unica nel canone polimorfo infinito. Il canone attualizza nello stesso tempo il paradosso del medesimo diverso e la nozione *invisibile* d'eterno. All'infinità e al polimorfismo della partitura, s'aggiunge un'immagine sonora e visibile supplementare nel capo del *Cantus ad libitum*. Il suono continuo, unico e lineare, che non cambia mai e non si altera, il suono della voce in bordone copre la polifonia di un'immutabile copertura sonora. L'emblema musicale dell'eternità si trova completato dall'immagine sonora e visiva dell'*Aeternum vive* presentato solo nella sua nudità astratta sulla prima riga della partitura. La musica, usando del suo linguaggio proprio, tende a materializzare l'invisibile, impercettibile ma non inimmaginabile. La forma musicale del canone infinito polimorfo accompagnato dal suono immutabile del bordone combina i segni percettibili che traducono l'indicibile dell'eternità nella materia sonora. L'immobile voce superiore sta come il firmamento eterno che copre l'abissale distanza che lo separa dalla terra. Una voragine separa le due voci estreme al primo passo della loro unione: la prima nota della melodia del canone, la più grave in assoluto, è quindi la più distante della voce del bordone *Aeternum vive*.

L'ordine, *Aeternum vive*, risuona attraverso la legge musicale. Il canone, dominatore dell'insieme musicale, troneggia affermando l'importanza vitale di credere in questo ordine impossibile. *Aeternum vive* esiste, sì, nelle opere e nel ricordo che formano l'eredità spirituale, al di là della persona fisica. Non solo l'eterno si riferisce alla nozione teologica, ma trova un suo specchio terreno nel legame tra l'autore e il dedicatario, *Aeternum vive* tu, amico mio.

Non dimentichiamo la seconda parte del testo: *Aeternum vive, dulce decus meum*, l'astrazione diventa virtuosa, quasi sensibile, quasi sensuale. Contemporaneamente astratta e concreta, la partitura è chiusa e quindi inudibile raggiungerà, una volta risolta, la ricchezza polifonica dell'eternità. Nel 1690 a Bologna, vengono pubblicati gli *Arcani musicali, svelati della vera amicitia*, del canonico Angelo Berardi «con spiriti sollevati procurano d'intendere, quei studij, & artificij, che per non essere così comuni maggiormente adornano l'intelletto, & accrescono honore alla scienza». Torna l'invito ad alzare la mente verso le cose superiori ora equivalenti al culmine della scienza musicale. Torna la metafora musicale dell'arcano svelato (e) dell'amicizia.

Gli spiriti aerei s'incontrano nell'amicizia, musicalmente espressa attraverso il canone enigmatico, poiché esso, risolto, lega le due parti nel condividere il segreto svelato.

In questo modo, certe partiture enigmatiche diventano l'emblema del mondo e dei suoi segreti:



ROMANO MICHELI, *Avviso*, Roma, Mascardi, 1652, dettaglio del canone «Universus».

Non sono le quattro voci del contrappunto che rappresentano l'universo bensì le voci estreme, la più alta e la più bassa (la 'C' di canto e la 'B' di basso sopra la partitura indicano dove le voci musicali iniziano la melodia nella risoluzione polifonica dell'enigma). Il fuoco del canto alto s'unisce con la terra del basso. Il canto aereo trova l'unione della perfetta intesa consonante nel risolversi polifonicamente, senza dissolversi, con il basso terreno. L'unione degli estremi si fa immagine sonora dell'universo. Oltre all'alto riunito al basso, l'enigma a quattro voci è cantabile senza fine, riecheggiando l'universo infinito. Infine, il calco degli elementi che compongono l'universo non solo appare nelle quattro voci musicali ma anche nel numero di note che formano la partitura. Le quattro note traducono nella grafia musicale le vocali del testo. Considerando che ad ogni vocale corrisponde un suo doppio musicale, l'*Universus* equivale alla successione ut, mi, re, ut (qui trasposto in sol, re, do, sol). La musica si confonde con il testo, il verbo e il suono s'intrecciano fino alla non distinzione. Non c'è verbo che non sia sonoro. Al di là dell'unificazione, unendosi diventano uno. Non c'è più nessuna preminenza tra la musica e le parole, tra il suono musicale e la poesia sonora. Il verbo e la sua materializzazione musicale *nascono insieme* dalla loro perfetta unione. Al principio era il verbo. Il verbo di un Dio musicista che ordina tutto in numero, peso e misura s'incorpora nella carne dell'enigma sonoro elementare e infinito.

In tale modo, queste due forme musicali, il contrappunto doppio e il canone enigmatico, traducono nel mondo sonoro gli arcani dell'Arte:

Non merita il nome di Musicò chi non sà maneggiare in qualsivoglia modo gli arcani più profondi dell'Arte. Perciò [...] ho dato in luce questa mia operetta inserta con varij Canoni, Contrapunti dopij, e Curiose invenzioni.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> G. B. VITALI, *Artificii musicali*, Modena, per gli Eredi Cassiani, 1689, «Amico lettore».



L'autore, nella sua prefazione al duca Francesco II di Modena, ne commenta lo stemma enumerando spiegazioni simboliche araldiche e metafore musico-astrali. Un'aquila luminosa ha le stelle per corona, le sfere per trono e, sul petto, porta una lira. Al suono di questa lira, gli astri danzano. Le sfere celesti diventano musicali nonché danzanti, a immagine del dio danzante sognato da Nietzsche... La danza degli astri nel firmamento, regolare come è armonioso il loro canto, non è altro che la manifestazione esterna delle qualità dell'anima umana. Se i giri sonori sono l'*occulta* musica inudibile, i loro balli, al contrario, sono l'armonia resa *manifesta*. L'inafferrabilità del suono si completa con la visibilità *immaginaria* della danza celeste. L'invisibile suono s'incarna nella danza delle stelle. Non solo la loro danza manifesta il suono della lira celeste, ma rispecchia esternamente l'armonia invisibile dell'anima umana. L'anima necessariamente unita al corpo da una musica occulta si ritrova intimamente legata al cielo che balla al suono della lira. Poiché, nella tradizione pitagorica, le stesse proporzioni formano sia gli incorruttibili cieli che l'anima immortale. Se l'anima è lo specchio degli astri, il concerto astrale danzante è anche la rappresentazione del concerto interno delle virtù umane. Infine, grazie a Pitagora, filosofia e musica camminano insieme, giocano nella stessa squadra, mentre sono anche riuniti l'ideale celeste e il reale sonoro.<sup>1</sup> In effetti, le virtù non solo appartengono al mondo divino o umano, ma sono anche personificate nel fenomeno sonoro. L'infinità dalle virtù (del duca) trova una sua espressione musicale nella forma particolare del canone infinito presentato nel corso della raccolta. L'astrattezza dell'infinità celeste si concretizza in un corpo sonoro. L'astratto divino si trasforma in un'opera musicale delimitata benché infinita. La musica condivide la sua sostanza e le sue proprietà con concetti che la superano. Il mistero dell'infinito se non una spiegazione, trova un'incarnazione. La pittura non avrebbe potuto rendere l'uomo sensibilmente cosciente dell'infinito, neanche tramite la prospettiva rinascimentale. Il musico filosofo e il filosofo musico avvicinano l'inavvicinabile.

Finché l'arcano rimane musicale non ci sono problemi. Però si possono tracciare frontiere precise tra musica, teologia e interdetto della conoscenza degli arcani divini quando un musico s'azzarda a comporre gli *Arcana Dei*? Romano Micheli balla sul filo delle cose celesti traducendole in enigmi musicali:

<sup>1</sup> «Aquila luminosa, che portando Stelle per corona, raggi per porpora ha le Sfere per trono, e mostrando nel petto una Lira, al suono della quale danzano così regolarmente gl'Astri nel firmamento, manifesta nel esterno le nobilissime qualità dell'Anima à parere di Pitagora d'armonica proporzione formata: à denotare, che devono quelli più nobilmente del Filosofo, e Musico Aspendio internamente cantare a se medesimi, e godersi del concerto delle Virtù, mà far sì, che di questa Armonia ne godino li Sudditi ancora» (G. B. VITALI, *op. cit.*, p. 4).



ROMANO MICHELI, *Canone a cinque voci* «Arcana Dei», Roma, Biblioteca Angelica, Ms. 500, f. 6 v.<sup>1</sup>

Il compositore pone la domanda degli Arcana Dei e la risolve. Sotto l'enigma, stende la risoluzione polifonica degli *Arcana Dei* a cinque voci, iniziando con la voce del mezzo per poi legare armoniosamente il profondo basso e l'alto canto che entrano simultaneamente sulla prima sillaba della parola *Dei*. Può legittimamente il musicista interrogare e incarnare i segreti divini o la regola musicale infrange la regola teologica? *Quae supra nos, ea nihil ad nos*. Comporre un arcano musicale sulle parole *Arcana Dei* è conferire a un determinato genere musicale, il canone chiuso, un valore extramusicale. Così come Dio è impenetrabile, lo è il canone enigmatico.<sup>2</sup> Così come Dio è invisibile, il canone sigilla la sua manifestazione sonora. Ciononostante, il creatore dell'enigma musicale conosce le regole per svelare l'enigma. Non c'è niente di nascosto che non sarà rivelato (Matt. 10, 26). Questo giustificherebbe il superamento dell'interdetto secondo il quale non dovremmo occuparci di ciò che è sopra di noi? Fatto sta che il compositore, risolvendo l'enigma, toglie il velo pudico e necessario steso sulle cose scoprendole.

Il canone è il genere musicale considerato come l'apice della scienza del contrappunto, il più alto della conoscenza musicale. Quando tale opera è composta sulle parole degli *Arcana Dei*, penetrarne i segreti e svelarli è giungere l'alto divino. I segreti devono rimanere impenetrabili. Quello che vale per gli astri, vale per Dio. Tutti e tre, gli astri, Dio e il canone musicale parlano anche all'uomo della fatalità. Le sfere celesti si muovono musicalmente seguendo un disegno prestabilito dalla Necessità. *Astri fatali* cantava un'aria per voce sola e basso continuo.<sup>3</sup> La legge delle stelle che governano il destino dell'uomo, con l'autorizzazione divina, si applica implacabilmen-

<sup>1</sup> Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali con divieto d'ulteriore riproduzione o duplicazione con qualsiasi mezzo.

<sup>2</sup> «E perché le opere del Cielo sono incapaci à gl'huomini in terra, io mi sono impegnato di fare il detto motto [sul quale è composto un canone enigmatico], con artificij quasi impenetrabili», R. MICHELI, *Canoni musicali*, Roma, 1645.

<sup>3</sup> A. CESTI, *Era la notte* [XVII sec.], Biblioteca Apostolica Vaticana, Chigi, Q. IV, 13, f. 125.

te. La configurazione dei pianeti nel momento della nascita dell'individuo ne predispone la vita terrena. Per certi, la predisposizione si muta in vita pre-designata e diventa fatale. Dalla nascita, i pianeti decidono della sorte. Il destino è tracciato nelle stelle. Vita e morte sono disegnate nei segni celesti. Ora, non può l'uomo non essere tentato di conoscere questo schema celeste. L'oroscopo di nascita è la traccia calcolata e interpretata dallo stesso uomo, la traccia palpabile dell'occorrere degli eventi. L'uomo leggendo il messaggio stellare, è alla ricerca di un'ermeneutica della fatalità. Questo determinismo, severamente proibito dalla Chiesa, pensa la vita e i suoi eventi fino alla sua inesorabile conseguenza, la morte. Dello schema stellare, fatali sono i suoi doni così come i suoi danni, fatali sono le sue grazie e disgrazie. L'architettura celeste del piano stellare si rispecchia nell'architettura sonora dell'implacabilità della legge canonica. La stabilità dell'edificio armonico, celeste e musicale, celebra il prestabilito. Eterni e incorruttibili sono i cieli che dettano il destino, immutabile è la legge che detta la realizzazione sonora del canone musicale. Una volta donata, la melodia del canone non può non attuarsi come *previsto*. E non si può uscire della regola. La concretizzazione polifonica non fa altro che applicare la legge inflessibile del canone. La configurazione del nucleo melodico originale determina l'opera intera. La proiezione delle voci che rendono vivo l'enigma è, dal momento della creazione, predeterminata dalle leggi della combinatoria matematica.

Il compositore di canoni musicali traduce la fatalità *e la sua prevedibilità*. In tal modo tende la mano a quelli che guardano le stelle nella speranza di vederci il futuro e di prevederlo. Dal basso terreno ambedue si avvicinano alle cose dell'alto. Il desiderio umano, troppo umano, di scoprire le cose, di levare il velo pudico che le protegge spesso leggermente, di afferrare l'indicibile, di aprire la porta all'impenetrabile e di svelare i segreti dell'alto, come dell'altro, è inerente alla volontà di sapere. Interrogare gli astri e gli arcani musicali è alzare la mente verso le cose superiori, alla ricerca di un frammento d'eternità. *Aeternum vive*, dai cieli eterni all'Eterno fatto musica, queste parole risuonano come una promessa. La promessa di non morire totalmente. La promessa di potere raggiungere dal basso dei sensi terreni, dei sentimenti e della loro *confusione*, un qualcosa di celeste ed eterno.

Dopo le rivoluzioni scientifiche del Seicento, i cieli non risuonano più nella stessa maniera. Gli astrologi continuano a spiegare gli eventi osservando le stelle, ma ora queste ultime si vedono anche attraverso il cannocchiale e gli occhiali della generazione del dopo Keplero. L'astrologia naturale si vede sempre di più respinta fino a ritrovarsi sulle sponde limite del sapere. Sulla riva scivolosa, ora si bagna nelle acque torbide della superstizione. Recuperata da nuove forme di conoscenza, rimane popolare, ma cambia radicalmente statuto. L'astrologia naturale, cacciata dal campo del sapere legittimo, si ritrova fuori gioco. In maniera identica, l'orizzonte degli arcani

musicali si altera. Dai margini miniati d'oro simbolico gli arcani si ritrovano emarginati. Non va perso l'interesse per l'astrologia e per gli enigmi musicali, bensì la loro natura simbolica e la loro capacità di essere un'ermeneutica del mondo. La letteratura popolare degli almanacchi e dei pronostici annuali ha rimpiazzato un'astrologia concepita come tratto d'unione organico tra l'uomo e le stelle del suo futuro. I secchi volumi di canoni nel Settecento fatti di didattica inanimata hanno supplito i canoni enigmatici e il valore dell'ermetismo decifrato attraverso l'oscurità messa in luce. L'anima movente dei mondi simpatetici, la semantica dell'arcano musicale come significato dei concetti superiormente astratti e il segno parlante delle stelle, si sono allontanati dalle menti settecentesche. La separazione dei mondi, segnalata dalla morte del principio di corrispondenza e di simpatia universale come principio governante, ha trascinato via con sé la semantica del segno musicale e astrale come epicentro del simbolismo cinquecentesco e seicentesco. Possiamo, o dobbiamo, ricostruire quello che è stato portato via dai cambiamenti epistemologici ed estetici. È ridare una sua dimensione simbolica ai legami tra l'uomo, gli arcani musicali e il cielo parlante. Stringere nuovamente il nodo di queste nozze spirituali è rianimare la prospettiva celeste e terrestre che anima gli spiriti aerei.



NOTA SULLO STATUTO  
DELLA SEZIONE DI PERUGIA  
DELL'ASSOCIAZIONE «GIORDANO BRUNO»

GABRIELLA BALLELIO

L'ARCHIVIO della Tavola Valdese (ATV) conserva i fondi storici di quasi tutte le Chiese protestanti italiane,<sup>1</sup> e offre la possibilità di raccogliere anche carte e documenti di carattere personale e familiare che riguardino l'ambiente evangelico. Tra le carte appartenute a Salvatore Grassi, colportore ed evangelista metodista,<sup>2</sup> donate recentemente dal nipote,<sup>3</sup> sono stati rinvenuti alcuni documenti riguardanti il suo impegno nell'Associazione «Giordano Bruno». La vicenda biografica di Grassi riveste un carattere esemplare dell'esperienza di coloro che, provenienti dal cattolicesimo e sovente di estrazione modesta, aderirono alle Chiese evangeliche stabilitesi in Italia nei primi decenni dopo l'Unità, alla ricerca di spazi di libertà che l'ambiente di origine non poteva soddisfare.

Salvatore Grassi era nato nel febbraio 1882 a Nardò, in provincia di Lecce, dove il padre e il nonno esercitavano il mestiere di muratore. Rimasto orfano di padre a dodici anni, dovette abbandonare la scuola e andare a lavorare come manovale. Molto giovane, mentre s'infervorava in attività sociali per la difesa dei diritti dei lavoratori, conobbe Irene Spedicati, figlia di un colportore biblico,<sup>4</sup> che sposò, abbandonando il cattolicesimo e lavorando dapprima con il suocero, poi indipendentemente in una vasta area del Mezzogiorno.

<sup>1</sup> Oltre all'archivio storico della Chiesa valdese, di sua proprietà, gli sono stati affidati a titolo di deposito per la gestione anche gli archivi dell'Opera delle Chiese metodiste in Italia, dell'Unione cristiana evangelica battista d'Italia, della Federazione delle Chiese evangeliche italiane, dell'Esercito della Salvezza. La Chiesa evangelica luterana, invece, gestisce indipendentemente la propria documentazione.

<sup>2</sup> I primi missionari metodisti, che erano giunti in Italia negli anni immediatamente successivi all'Unità provenienti dalla Gran Bretagna (ramo wesleyano) e dagli Stati Uniti (ramo episcopale), iniziarono un'opera di conversione in numerose città italiane. L'appartenenza alla massoneria dei quadri dirigenti anglosassoni assicurò fin dai primi anni una rete di relazioni sociali e politiche nella penisola. In particolare, dagli anni '90 dell'Ottocento, in Italia fu a capo della Chiesa metodista episcopale il vescovo William Burt, acceso propugnatore dell'alleanza tra evangelo e massoneria. Sul fenomeno del *massonevangelismo* cfr. G. SPINI, *Italia liberale e protestanti*, Torino, 2002, pp. 221-227.

<sup>3</sup> ATV, Archivio Chiese metodiste, Carte Salvatore Grassi (da inventariare).

<sup>4</sup> Con questo termine si indicavano i venditori ambulanti di pubblicazioni popolari protestanti e di bibbie in italiano, allora proibite dall'autorità ecclesiastica cattolica.

Studiando come autodidatta, Grassi riuscì a diventare predicatore locale della Chiesa metodista episcopale nella comunità di Aversa; l'esperienza pastorale, interrotta negli anni della prima guerra mondiale, durante i quali fu sul Carso e a Benevento, continuò a Perugia, dove fu pastore dal 1922, poi a Catanzaro e dintorni, a Basilea presso la comunità di lingua italiana dal 1925 al 1932, e poi ancora per due anni a Zurigo. Dopo un periodo trascorso nel paese natale, accettò l'invito a guidare la comunità di Bassignana, in provincia di Alessandria, dal 1938 al 1947, quindi per un breve periodo fu a Villa San Sebastiano, in provincia dell'Aquila e infine a Rapolla (Potenza) fino al 1957. Trascorse gli ultimi anni a Firenze, dove abitava il figlio Pierpaolo, pastore metodista, e morì a Venosa il 12 novembre 1969. Salvatore Grassi ha lasciato un manoscritto autobiografico dal titolo *Storia della mia vita*, una copia del quale si trova presso l'Archivio di Stato di Ginevra.

Negli anni trascorsi a Perugia, Grassi aderì alla sezione locale della Associazione nazionale del libero pensiero «Giordano Bruno», di cui conservò fra le sue carte lo statuto approvato dall'assemblea dei soci il 7 luglio 1923, accanto a un opuscolo generale sulla storia e le finalità dell'Associazione e a un opuscolo di polemica a firma di Melchiorre Peccenini sulla bocciatura da parte dell'amministrazione comunale di Roma al progetto di un monumento a Giordano Bruno, entrambi non datati. L'interesse particolare rivestito dallo statuto della sezione perugina è dovuto alla rarità della conservazione di questa tipologia di documentazione a carattere locale.

Caratteristica delle sezioni locali della «Giordano Bruno» era di essere grandemente autonome: per la loro costituzione erano necessari almeno venti soci e l'approvazione del Consiglio centrale dell'Associazione. Anche la redazione del proprio statuto era subordinata all'approvazione del Consiglio.<sup>1</sup>

Il testo dello statuto è dattiloscritto su sei pagine inserite in una camicia che riporta all'interno il «Programma d'azione» generale dell'Associazione.<sup>2</sup> L'articolo 1 costituisce un lungo preambolo sull'Associazione e sui suoi fini, i capitoli seguenti trattano in modo più specifico della struttura locale, fissando la composizione delle cariche sociali e i compiti affidati al Consiglio direttivo (artt. 2-13), precisando il ruolo del Comitato di Azione e Propaganda (artt. 14-15) e i requisiti

<sup>1</sup> Inoltre ogni sezione doveva avere una bandiera formata da un drappo nero su cui era ricamato un rogo circondato dalla scritta in rosso *Dalle mie ceneri sorga il vendicatore*, mentre sull'altro lato doveva esserci il motto *Dormienti destatevi!*, con un nastro tricolore su cui appariva il nome dell'Associazione e della sezione stessa.

<sup>2</sup> I cui nove punti sono: «1. Contro il Vaticano (impedire che, dopo aver tradito la Patria e tentato di venderla allo straniero, possa rifarsi una verginità di patriottismo e possa ritornare, come prima, impunemente a sabotare la Patria); 2. Abolizione della legge delle Guarentigie pontificie (legge che si risolve, come la guerra ha dimostrato, in una vera delimitazione della libertà dello Stato); 3. Contro il clericalismo (impedire che invada la vita politica, morale ed economica del Paese); 4. La scuola laica monopolio di Stato; 5. Abolizione delle congregazioni religiose conventi e monasteri; 6. Libertà religiosa; 7. Soppressione del fondo per il culto; 8. Soppressione della Compagnia di Gesù; 9. Riforma dell'istituto famigliare (divorzio, ricerca della paternità, precedenza del matrimonio civile su quello religioso)». Manca il decimo punto del programma originale che auspica la diffusione dell'uso della cremazione.



dei soci (artt. 16-25), della loro assemblea (artt. 26-30) e della disciplina a cui sono sottoposti (artt. 31-32).

In particolare la sezione di Perugia era diretta da un consiglio di nove membri, eletti annualmente dall'assemblea generale dei soci, a cui era affidata l'amministrazione degli interessi economici e morali, oltre all'eventuale nomina di un presidente onorario «scelto in una persona che simbolizzi, per la sua vita operosa, illuminata da un puro ideale di onestà integerrima, e per le date non comuni prove di abnegazione e di sacrificio per il trionfo dei Postulati della "Giordano Bruno", il vero pioniere degli ideali dell'Associazione».<sup>1</sup> Nel consiglio era nominato un console presidente. Tra i compiti del consiglio era prevista la nomina di un «Comitato di Azione e di Propaganda»<sup>2</sup> composto dai soci che davano maggiori garanzie di affidabilità.

La seconda parte dello statuto definiva i criteri per l'ammissione dei soci, che dovevano essere maggiori di diciotto anni, senza distinzione di sesso<sup>3</sup> e nazionalità, purché d'indubbia moralità; per i più giovani poteva essere istituita una sottosezione. Nei confronti dei soci l'Associazione si impegnava all'aiuto, alla solidarietà, al sostegno e all'assistenza materiale in caso di infermità, e a far rispettare la loro volontà in caso di morte per le onoranze funebri civili e a ogni altro desiderio conforme al libero pensiero. Infine, il consiglio aveva la facoltà di richiamare, ammonire o espellere i soci che con le loro azioni si ponessero in contraddizione con i principi dell'Associazione, la libertà di pensiero, l'anticlericalismo e la lotta al papato in nome del bene della patria e dell'umanità.

Tali postulati non potevano che ricevere l'incondizionata approvazione di personaggi come il colportore Grassi, il quale aveva vissuto sulla propria pelle la difficoltà di staccarsi dall'ambiente di origine in nome di una promozione sociale e intellettuale che, attraverso la via della conversione alla Chiesa metodista, implicava una severa critica all'oscurantismo cattolico e portava nella maggior parte dei casi un'adesione alle società di mutuo soccorso, alle associazioni che propugnavano l'educazione delle classi povere, l'igiene, la cremazione, il riscatto delle prostitute. La logica conseguenza era l'iscrizione alle logge, favorita dalla forte impronta protestante dei riti massonici e vista come possibilità di uscire dalla condizione di minoranza religiosa, cercando appoggi tra i democratico-radicali, i repubblicani e i socialisti sulla base di un bagaglio culturale di stampo positivistico e anticlericale.

<sup>1</sup> Art. 4.

<sup>2</sup> Artt. 14 e 15.

<sup>3</sup> Tra gli scopi dell'Associazione nazionale uno dei principali era individuato nello «strappare la donna dal dominio del clero, senza di che sarà vana ogni nostra volontà», in *Che cos'è, che cosa vuole, come agisce l'Associazione nazionale «Giordano Bruno»*, Roma, s.d., p. 7.

# CARDANO A BOLOGNA E LA SUA POLEMICA CON IL TARTAGLIA NEL RICORDO DI UN CONTEMPORANEO

GIAN LUIGI BETTI

ERCOLE BOTTRIGARI è figura poco nota del nostro Cinquecento. Al quasi generale oblio fa in parte eccezione l'attività che svolse come teorico della musica, che pure fu solo uno degli innumerevoli aspetti del sapere a cui dedicò un interesse non casuale, lasciandone memoria in propri scritti. Nacque a Bologna il 24 agosto 1531 da Giovan Battista «cavaliere e Conte Palatino» e da una certa Cornelia, alias Caterina de' Chiari, di origini bresciane,<sup>1</sup> in una famiglia allora «nobile e molto antica», ma che già alla metà del Seicento appariva «molto declinata».<sup>2</sup> Il padre Giovan Battista, autore di alcune opere di carattere storico e cronachistico, rivestì cariche pubbliche a Bologna. Fu inoltre podestà a Lucca per un certo periodo: circostanza che lo condusse a costruire e poi conservare buoni rapporti con l'ambiente lucchese anche dopo il ritorno a Bologna. Sembra che tra i figli legittimi e naturali di Giovan Battista il prediletto fosse Ercole, legittimato dal padre nel 1538 assieme con il fratello germano Gian Galeazzo, forse per la «bellezza della persona» e la «gentilezza dell'animo», unite a un precocissimo ingegno e una straordinaria vocazione per gli studi. Giovan Battista procurò che la sua educazione fosse seguita da un buon numero di precettori – alcuni illustri come Giacomo Ranuzzi (architetto di San Petronio in Bologna con il Vignola) e Niccolò Simi (docente di astronomia nello Studio bolognese) – tra i quali vi fu il futuro pontefice Innocenzo IX (Giovan Antonio Fachinetti), allora giovane studente.

L'incontro di Ercole con il cardinale Gaspare Contarini costituì un evento destinato a segnare profondamente la vita. L'occasione furono le cerimonie con cui, il 25 marzo 1542, venne dato il benvenuto al Cardinale come nuovo Legato pontificio a Bologna. Nella circostanza Ercole fu scelto per essere tra i dodici paggi che lo ricevertero al suo ingresso in città. Il Contarini, colpito dal valore intellettuale del giovane, che aveva recitato poesie e orazioni in sua presenza, lo nominò poco dopo, «Cavaliere della Sagrata Corte e Milizia Lateranese» con una cerimonia di cui lo stesso Bottrigari ha inteso lasciare memoria in un testo.<sup>3</sup> Proprio in tale

<sup>1</sup> Per ulteriori notizie e indicazioni bibliografiche sui personaggi citati rinvio a G. L. BETTI, M. CALORE, «Il molto illustre cavaliere Ercole Bottrigari». *Contributi per la biografia di un eclettico intellettuale bolognese del Cinquecento*, «Il Carrobbio», di prossima pubblicazione.

<sup>2</sup> P. S. DOLFI, *Cronologia delle famiglie nobili bolognesi*, Bologna, G. B. Ferroni, 1670, p. 117.

<sup>3</sup> E. BOTTRIGARI, *Vera narrazione delle cerimonie fatte dall' Ill. e Rev. S. Cardinale Gasparo Contarino Legato di Bologna nel creare Cavaliere della Sacrata Corte ... l'anno 1542 adi 9 di aprile, giorno della Santissima Pasqua nella Cattedrale di S. Pietro nel cospetto di tutti i Magistrati di essa cittade*, Bib. Comunale dell'Archiginnasio di Bologna, ms. 3710.

scritto si legge la dichiarata confessione della profonda influenza esercitata su di lui dal magistero spirituale del Contarini, al quale avrebbe ispirato la propria vita. Circostanza tale da far supporre che il cardinale veneziano ne abbia orientato le scelte religiose rendendolo in qualche modo sensibile all'«indirizzo irenico e riformatore» dato al proprio percorso di fede.<sup>1</sup> L'attenzione del giovane Ercole verso forme eterodosse di religiosità – che molti elementi indicano che poi abbia abbandonato negli anni – è documentato da ulteriori indizi. In primo luogo lo attesta la scelta degli autori destinati ad essere pubblicati da Ercole nella sua breve (1546-1547), ma precocissima, attività di tipografo, svolta con il più che probabile sostegno del padre. Tra i titoli editi spiccano infatti testi composti da autori e dedicati a figure del mondo eterodosso modenese, ma soprattutto lucchese – con cui dovette venire a contatto attraverso la mediazione del genitore – destinati, almeno in parte, a sconfinare presto nella dichiarata eresia. Ercole, terminata questa sua esperienza di tipografo proprio nel momento in cui l'Inquisizione locale aumentava la propria attenzione verso manifestazioni religiose in grado di sollevare sospetti, si dedicò, appena ventenne, a raccogliere un'antologia di versi – che potrebbe anche costituire una tappa del rapporto tra volgare ed 'eresia' in campo religioso<sup>2</sup> – rimasta celebre: *Libro quarto delle rime di diversi eccellentissimi autori nella lingua volgare. Nuovamente raccolte* (Bologna, A. Giaccarelli 1551).<sup>3</sup>

Un evento destinato a segnare la vita del Bottrigari accadde nel 1574, quando si scontrò a duello con Curzio, figlio di Virgilio Ghisilieri per questioni d'interesse. Assai miti furono le sue conseguenze per il Ghisilieri, che poteva contare sull'appoggio del concittadino Gregorio XIII. Bottrigari dovette invece prendere la via dell'esilio verso Ferrara, dove rimase sino al 1587, quando poté rientrare a Bologna dopo l'ascesa al pontificato di Sisto V, un papa che aveva ben poca simpatia per il predecessore e presumibilmente per i suoi protetti.<sup>4</sup> Non si hanno tuttavia particolari notizie riguardo ai suoi anni ferraresi, nei quali è comunque certo che abbia stretto rapporti con il Patrizi, che fu il personaggio centrale del suo dialogo *Il Patrizio, ovvero dei tetracordi armonici di Aristosseno* (Bologna, V. Benacci, 1593). Proprio nella città estense Bottrigari tradusse nel 1581 in lingua italiana, con il titolo *Speculationi de i movimenti dell'ottava, nona et decima sfera secondo il Reinoldo*, le *Tabulae prutenicae* del Reinhold,<sup>5</sup> professore di matematica e poi di astronomia all'Università di Wittemberg. Opera di grande importanza per agevolare il successo – almeno dal punto di vista pratico – della lezione copernicana, nella quale,

<sup>1</sup> M. FIRPO, *Riforma religiosa e lingua volgare del Cinquecento*, in “Disputar di cose pertinenti alla fede”. *Studi sulla vita religiosa nel Cinquecento*, Milano, Unicopli, 2003, p. 123.

<sup>2</sup> Sugli intrecci tra l'impegno per la diffusione del volgare e quello per la riforma religiosa nel sec. XVI si veda M. FIRPO, *Riforma religiosa*, cit., pp. 121-140.

<sup>3</sup> Sul significato di tale raccolta nel contesto culturale e religioso del suo tempo ha proposto alcune riflessioni L. AVELLINI, *Letteratura e città. Metafore di traslazione e Parnaso urbano tra quattro e Seicento*, Bologna, CLUEB, 2005, pp. 228-231.

<sup>4</sup> Cfr. S. GIORDANO, *Sisto V*, in *Enciclopedia dei Papi*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2000, pp. 202-222.

<sup>5</sup> Il lavoro, rimasto manoscritto, si conserva presso la Bib. Comunale dell'Archiginnasio di Bologna, ms. B 4050.

secondo una linea condivisa da Melantone, si recuperava tale lezione in chiave matematica, rifiutandone tuttavia la dimensione cosmologica e fisica, perché in contraddizione con l'insegnamento aristotelico e in conflitto con la Scrittura. A Bologna visse poi i suoi ultimi anni, dividendosi tra la casa cittadina e la villa di S. Alberto, località della provincia bolognese che confina con il territorio di Ferrara, dove morì il 30 settembre 1612.

Il Bottrigari fu tipografo, letterato e teorico della musica, studioso di greco antico e forse di ebraico, bibliofilo appassionato, tanto da raccogliere presso di sé una biblioteca così ricca da suscitare il concreto interesse dell'imperatore Rodolfo II. I suoi maggiori interessi pare tuttavia siano stati indirizzati alle matematiche, riguardo a cui è stato scritto, con un probabile eccesso di encomio, che tenesse «il pregio [...] del primo Aritmetico che oggi in carte scriva, poichè a lui, per imparare, vengono da molte parti e assai lontane, huomini in questa scienza anche dottissimi».<sup>1</sup>

Questo interesse per le matematiche si tradusse in una serie di opere, alcune delle quali date alle stampe, altre rimaste manoscritte e solo in parte sopravvissute al tempo. La sua opera maggiore in campo astronomico la compose poco più che trentenne: la cura della versione in lingua italiana della *Sfera* di Tolomeo (*Trattato della descrizione della sfera celeste in piano di Claudio Tolomeo Alessandrino...*, Bologna, A. Benacci, 1572), testo che interessò anche Torquato Tasso, illustre amico del Bottrigari, dal 1574-76 docente a Ferrara «Sphaerae et Euclidis».<sup>2</sup> Secondo quanto scrive introducendo l'opera («Ai lettori») il Benacci, editore del *Trattato*, Bottrigari non solo lo «tradusse [...] rischiando e riducendo alla loro integrità molti luoghi del testo corrotti ed oscuri», ma vi aggiunse «alcune dimostrazioni, e nel fine tutte occorrenti operazioni numerali secondo il puro e vero senso dell'Autore».<sup>3</sup> Proprio nella prefazione alla *Sfera*, il Benacci, elenca inoltre una serie di scritti in attesa di stampa il cui elenco lascia intendere la fervida attività dell'autore, poi proseguita negli anni.<sup>4</sup>

Tra la tarde produzioni letterarie del Bottrigari si colloca la *Mascara*, un lungo dialogo rimasto manoscritto fra quattro personaggi, convenzionalmente identificati con le lettere A.B.C.D., con B. individuabile inequivocabilmente come l'autore stesso.<sup>5</sup> La *Mascara*, definita in diversi modi, tra cui «dialogo sulla storia teatrale

<sup>1</sup> C. SPONTONE, *Il Bottrigaro overo del nuovo verso enneasillabo. Dialogo del sig. Ciro Spontone al Sig. Principe di Parma et di Piacenza*, Verona, G. Discepolo, 1589, p. 42.

<sup>2</sup> A. CAVICCHI, *Ancora sull'Aminta del Belvedere*, in *Torquato Tasso e la cultura estense*, a cura di G. Venturi, 1999, III, p. 1153.

<sup>3</sup> E. BOTTRIGARI, *Notizie biografiche intorno agli studi ed alla vita del cavalier Ercole Bottrigari*, Bologna, T. Sassi e Fonderia Amoretti, 1842, p. 9. L'opera di Ercole è stata ristampata recentemente in anast. con il titolo: *Descrizione della sfera celeste in piano*, Bologna, A. Forni, 1990.

<sup>4</sup> Per una rassegna complessiva dei suoi lavori si veda G. L. BETTI, M. CALORE, «Il molto illustre cavaliere Ercole Bottrigari», cit.

<sup>5</sup> *La Mascara overo della Fabbrica de' teatri e dello Apparato delle scene Tragisatirocomiche*, copia autografa conservata nella Bibl. «G. B. Martini» presso il Conservatorio di Bologna, ms. B 45.

e sulla pratica della prospettiva»,<sup>1</sup> propone comunque anche la cronaca di eventi contemporanei, che occupa una parte importante del testo. Importanti sono pure i ragguagli che l'autore offre sulle sue ricerche, sulle letture, sulle difficoltà, sui problemi risolti o su quelli non ancora risolti che riempiono i suoi giorni di studio e, allo scopo, su come selezioni e ordini diverse opinioni riguardo alcuni argomenti, le interpreti, ne valorizzi alcune poi giudicate valide, oppure prenda spunto per criticarle ed offrire il proprio parere in materia. Inoltre le notizie che vi sono presenti, poste a confronto con altre già note, permettono di colmare qualche lacuna e di mettere meglio a fuoco alcune vicende della vita del suo autore, ma anche altri eventi di cui fu solo spettatore, o dei quali ebbe conoscenza indiretta attraverso la testimonianza di loro interpreti. Un caso emblematico riguarda i rapporti dell'autore con il Cardano e le polemiche feroci che lo divisero dal Tartaglia in merito alla scoperta della soluzione delle equazioni cubiche.

Cardano fu a Bologna dal 1562 al 1570 grazie all'interessamento del giurista e futuro cardinale Francesco Alciati e del cardinal Carlo Borromeo, che ne impose l'assunzione tra i maestri dell'Università superando l'ostilità del Senato cittadino.<sup>2</sup> Cardano nella città riuscì nel tempo a crearsi una rete di protezioni, anche all'interno delle illustri famiglie che componevano il Senato,<sup>3</sup> e di influenti amicizie che gli consentirono di ottenere già nel 1563 la cittadinanza onoraria e l'esenzione da ogni tributo sino a quando avesse letto e abitato a Bologna.<sup>4</sup> Gli anni trascorsi nella città furono segnati per Cardano da un alternarsi di successi e difficoltà, ma anche da dolorose vicende personali, come il bando del figlio Aldo, deliberato dall'autorità locale dietro istanza del padre stesso, che lo aveva accusato, non senza fondamento, di un furto nella propria casa.<sup>5</sup> I potenti protettori non poterono impedire comunque che Cardano fosse posto sotto processo per eresia dal Sant'Uffizio bolognese, con esiti per lui amari. Dopo un periodo trascorso tra il

<sup>1</sup> A. CAVICCHI, *Ancora sull'Aminta*, cit., p. 1153.

<sup>2</sup> Cfr. C. GREGORI, *L'elogio del silenzio e la simulazione come modelli di comportamento in Gerolamo Cardano*, in *Sapere e potere. III: Dalle discipline ai ruoli sociali*, a cura di A. De Benedictis, Bologna, Istituto per la Storia di Bologna, 1991, p. 76. Si veda anche G. CARDANO, *Della mia vita*, a cura di A. Ingegno, Milano, Serra e Riva, 1982, p. 70. Sulla presenza del Cardano a Bologna: D. ZARDIN, *La lettera a una giovane sua creatura di Cardano e la tradizione dell'istitutio cinquecentesca*; M. VALENTE, «Correzioni d'autore» e censure dell'opera di Cardano, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi e G. Canziani. Atti del Convegno internazionale di studi, Milano 23-25 maggio), Milano, FrancoAngeli, 2003, pp. 281-305; 437-456.

<sup>3</sup> Ne sembra una ulteriore dimostrazione indiretta questo passo dell'autobiografia nel quale i membri del Senato bolognese sono definiti «uomini nobili, premurosi in modo raro, saggi e dotati di grande dignità»; G. CARDANO, *Della mia vita*, cit., p. 70.

<sup>4</sup> Gli onori e la celebrità non gli evitarono di finire vittima di una satira anonima del 1563 composta contro di lui e altri docenti dello Studio cittadino. In essa, ricordandone il nome, si scriveva: «Guarda(ti), infermo, non darti alle sue mani, / Se d(al')altri non sei prima abbandonato, / che saresti per dio tosto spacciato»; cit. in L. FRATI, *Una pasquinata contro i lettori dello Studio bolognese nel 1563*, «Atti e Memorie della Real Deputazione di storia patria per le Provincie di Romagna», xx, 1902, fasc. I-II, p. 182.

<sup>5</sup> Sulla vicenda cfr. E. RIVARI, *Girolamo Cardano accusa e fa bandire da Bologna per furto il figlio Aldo*, «Studi e Memorie per la storia dell'Università di Bologna», I, 1907, pp. 145-180.

carcere e gli arresti domiciliari, fu infatti obbligato all'abiura, anche se privata, e gli venne notificato il divieto di rendere pubblico il proprio pensiero attraverso gli scritti e l'insegnamento. Una ulteriore conseguenza fu il termine repentino della sua stagione bolognese, con il conseguente passaggio a Roma presso un Papa dal quale l'ormai anziano medico e scienziato si attendeva protezione.

Quando il Bottrigari abbia conosciuto di persona Cardano – che fu anche «teorico» della musica<sup>1</sup> – non è noto. È invece certo che gli abbia direttamente posto una questione «sopra a quel suo capitolo Alizam algebratico [...] nella sua Arte magna, il qual da poi publicò due o tre anni, facendo ristampare essa Arte magna insieme con il libro De propositionibus l'anno 1570»: il *De Regula Aliza libellus* (la regola dei segni), un lavoro dove si analizzano, tra l'altro, i rapporti tra algebra e geometria.<sup>2</sup> Prima di riassumere gli esiti della richiesta («la prima e l'ultima ch'io li volli dimandare di dubitatione delle sue scritture»), Bottrigari delinea quella che giudica una caratteristica di fondo del personaggio: «sempre molto stretto nella ispliatione de' suoi concetti, non per altro, credo io, se non perché possedendo egli intieramente la materia e le cose che trattava a lui era diviso che tutti i Lettori delle sue scritture fussero subito, come simili a lui, per trarne la intelligentia intiera. Egli aveva oltre a ciò una parte, che non so se buona o rea, che dubitando così qualcuno del senso di una sua scrittura o ricorrendo a lui per dichiarazione non ne riportava altro che quello che ne riportai io una volta». La risposta ricevuta al quesito proposto fu invero piuttosto singolare, poiché il Cardano avrebbe affermato: «ch'egli non lo sapea, affermandomi che il suo genio era stato e non egli che lo aveva scritto, con soggiungermi che per ciò spesse volte egli stesso non sapeva quello che avesse scritto, et che leggendolo non lo intendeva. Cosa che veramente mi scandalizzò molto a prima faccia, poi mi diè che molto a meravigliarmi. Finalmente mi spedì dicendomi ch'io aspettassi che tosto (come ho detto, che poi veramente fu) ei verrebbe in stampa da Alemagna».<sup>3</sup> Ancora altre caratteristiche del comportamento del personaggio e delle sue abitudini di vita sono ricordate nella *Mascara*. Uno dei protagonisti del dialogo rammenta, a esempio, d'averlo personalmente visto «quand'egli era qui primario e sopraeminente Lettore fisico teorico, il quale a due dei suoi chiamati puttei dettava concetti diversi non solamente lo uno dallo altro, ma da quello che egli stesso scriveva nel tempo medesimo e ad uno istesso tavolino». Ricordo a cui il B ritiene di aggiungerne uno ulteriore: «lo stesso Cardano una similmente tra le altre volte mi disse tempus possessio meo» mostrando «con il dito tener lo scritto sopra lo uscio della sua Arca di Noè, così chiamata da me la camera dove egli abitava di continuo». Giudizio sulla stanza a cui è chiamato ad offrire sostegno e spiegazione un altro interlocutore del dialogo, affermando che «così veramente poteva ella esser chiamata per diversi rispetti se non il Caos».

<sup>1</sup> Cfr. I. SCHÜTZE, *Organologia e filosofia naturale*, in *Cardano e la tradizione*, cit., pp. 105 e 111.

<sup>2</sup> Hieronymi Cardani [...] *Opus novum* [...] Item *De aliza regula liber, hoc est, algebraicae logisticae suae, numeros recondita numerandi subtilitate, secundum geometricas quantitates inquirentis, necessaria coronis, nunc demum in lucem edita...*, Basileae, H. Petri, 1570.

<sup>3</sup> *Mascara*, cit., c. 84.

Nella *Mascara* Bottrigari ingaggia poi un serrato dibattito con Cardano e Giusto Lipsio sul tema del 'raggiramento' dei teatri, giungendo a una soluzione per provare la cui validità afferma di poter fare uso di un modello in miniatura, con tanto di colonne, logge e vari ornamenti costruito in cartoncino.<sup>1</sup> Soluzione diversa rispetto a quella offerta da Lipsio nel *De Amphitheatro liber* – contro cui largamente argomenta facendo anche uso di un gioco di parole («non avrei mai stimato nel Lipsio tal lapso»)<sup>2</sup> – e differente altresì da quella prospettata da Cardano nel libro xvii (*De artibus artificio*) del *De subtilitate*. Il discorso sugli argomenti del Cardano – che coinvolge in chiave critica anche Daniele Barbaro, nelle vesti di traduttore e commentatore di Vitruvio<sup>3</sup> – si conclude con un giudizio di condanna, poiché egli pur se «uomo tanto dotto e sottile»<sup>4</sup> gli pare abbia fallito nel trovare il modo del 'raggiramento'.<sup>5</sup> Per giungere a un tale giudizio Bottrigari esamina minuziosamente per molte pagine gli argomenti proposti in materia dal Cardano, anche attraverso un confronto fra tre edizioni dell'opera. La prima (in folio) stampata a Norimberga (Ioannes Petreius) nel 1550, quella data alle stampe sempre a Basilea (1560), ma in ottavo, presso lo stesso editore<sup>6</sup> e una delle edizioni lionesi del «Rovillio» (Gulielmum Rovilium), giungendo alla conclusione che dipendeva da quella di Norimberga. Una scelta che quindi stranamente prende in esame la prima edizione e quella ritenuta definitiva del *De subtilitate*, ma esclude la seconda, a Basilea (per Ludovicum Lucium, 1554), ancora in folio, quando l'opera raggiunge le sue dimensioni pressoché finali, rispetto a cui la terza propone solo «aggiunte, chiarificazioni, correzioni».<sup>7</sup> Il confronto offre la possibilità al Bottrigari di sottolineare alcune differenze tra la stampa latina di Basilea (la terza a cui fa riferimento) – dove rispetto alle precedenti vi è «aggiunta l'Attione di esso Cardano contra l'Essercitationi dello Scaligero» – e quella di Norimberga del Petreio che fu «l'esemplare» di quella del Rovello di Lione. Di fronte poi alla meraviglia messa in bocca ad uno degli interlocutori riguardo a una possibile trascuratezza del Cardano («parmi gran cosa, che avendo il Cardano aggiunto in questa terza impressione quanto in essa descrizione habbiamo veduto avere aggiunto, che anco non provvedesse intieramente a mancamenti e difetti di questa demonstratione»), lo giustifica attribuendo la colpa della mancanza all'«arte» di «stampato-

<sup>1</sup> Cfr. *Mascara*, cit., c. 141.

<sup>2</sup> *Mascara*, cit., c. 73, in generale sui 'teatri' di Lipsio si vedano le cc. 80-93. La prima edizione del *De Amphitheatro liber* è quella stampata a Antuerpiae, apud C. Plantinum, 1584. Una ristampa recente del testo è stata edita a cura di J. Lip, Portland, Collegium graphicum, 1972.

<sup>3</sup> «Imperocché il Barbaro in questo suo Vitruvio qui non pone la invenzione di esso Cardano, ma ne pur adduce il luogo del libro. Et in questo altro primo pone semplicemente una figura male intesa, rimettendosi al libro nel resto»; *Mascara*, cit., c. 73. Il riferimento è ad una versione del Barbaro del celebre lavoro vitruviano. Per una sua nuova edizione: VITRUVIO, *I dieci libri dell'architettura*, tradotti e commentati da Daniele Barbaro (1567), con un saggio di M. Tafuri e uno studio di M. Morresi, Milano, Il Polifilo [1998] (rip. facs. dell'ed. in Venetia, appresso F. de' Franceschi e G. Chrieger, 1567).

<sup>4</sup> *Mascara*, cit., p. 161.

<sup>5</sup> Cfr. *Mascara*, cit., p. 161.

<sup>6</sup> Nel medesimo anno fu pubblicata una ristampa della precedente sempre in folio.

<sup>7</sup> E. NENCI, *Introduzione*, in G. CARDANO, *De subtilitate*, ed. critica a cura di E. Nenci, Milano, FrancoAngeli, 2004, p. 9.



ri» imprecisi e frettolosi, alla stregua di quanto a lui stesso era accaduto allorché aveva messo sotto i torchi la sua traduzione del *De speculo istorio* di Oronce Finé,<sup>1</sup> forse avvenuta per suggerimento di Achille Bocchi, di cui il Bottrigari viene indicato come allievo.<sup>2</sup>

Nella circostanza B si cimenta poi in una ricostruzione del testo del Cardano secondo quelli che giudica fossero i reali intendimenti dell'autore, proponendosi di emendare correttamente i diversi errori di stampa che l'edizione a suo avviso proponeva<sup>3</sup> e svolgendo quindi, nell'occasione, le veci del «genio» del Cardano.<sup>4</sup> In tal modo lascia almeno supporre una dimestichezza con il personaggio e la sua opera assai superiore a quella limitata e occasionale che dichiara. Nel complesso giudica il suo intervento in materia anche una integrazione alle critiche portate da Giulio Cesare Scaligero al «Libro della Sottilità» (*De subtilitate*),<sup>5</sup> che invece non avevano toccato questa parte del testo (gliela «conceda per bella, e per buona»).<sup>6</sup>

I singolari comportamenti tenuti dal Cardano nei confronti del Bottrigari e le critiche che Ercole gli rivolge non incrinarono però il suo giudizio sulla personalità scientifica del Cardano. Afferma infatti che «era non di meno tenuto un gran Matematico», nella «Medicina nella quale egli era un nuovo Galeno, et forse un altro Hippocrate, et nella Filosofia un Porfirio» e che «dilettavasi molto, come dimostrano chiaramente i suoi scritti, della universalità delle cose belle e ingegnose». <sup>7</sup> A sintesi della valutazione positiva sul personaggio offerta nella *Mascara* possono inoltre essere posti giudizi fatti pronunciare da vari attori del dialogo che lo indicano come «moderno filosofo» e «meraviglioso medico», mentre ancora da B è ricordato quale «copiosissimo scrittore e insatiabile, non meno che infesso, lettore». <sup>8</sup>

Ancora Cardano è tra i protagonisti di alcune pagine della *Mascara* nelle quali Bottrigari si sofferma sulla polemica riguardante la primigenia paternità della risoluzione algebrica della equazione cubica che aveva opposto tra loro Niccolò

<sup>1</sup> Cfr. *Mascara*, cit., cc. 80-81. Si legge in *Opere di Orontio Fineo del Delfinato: divise in cinque parti; aritmetica, geometria, cosmografia, e orioli, tradotte da Cosimo Bartoli, ... Et gli spechi, tradotti dal cavalier Ercole Bottrigaro*, Venetia, presso F. Franceschi, 1587. All'incontro col il Finé Cardano attribuisce il progetto del commento a Tolomeo, *De libri propriis* (1557), in HIERONYMI CARDANI *Opera*, Lugduni, sumptibus I. A., Huguetam & M. A. Ravand, 1663, I, p. 72 (sull'episodio si veda *Della mia vita*, cit., pp. 88-89).

<sup>2</sup> Cfr. E. SEE WATSON, *Achille Bocchi and the emblem book as symbolic form*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 77.

<sup>3</sup> Cfr. *Mascara*, cit., cc. 105-106.

<sup>4</sup> *Mascara*, cit., c. 110.

<sup>5</sup> Lo Scaligero contro il Cardano compose l' *Exotericarum exercitationum liber xv de subtilitate ad H. Cardanum*, Lutetiae, ex Officina typographica M. Vascovani, 1557, a cui Cardano ripose con una *Apologia* stampata per la prima volta insieme ai *Medica quaedam opuscula, artem medicam exercentibus utilissima* (Basilea, ex officina H. Curionis, impensis H. Petri, 1559) e poi collocata in appendice all'edizione 1560 del *De subtilitate*.

<sup>6</sup> *Mascara*, cit., c. 74. Viene comunque sottolineato come il Cardano sarebbe stato obbligato dallo Scaligero a «uscir di guardia» e costretto «a riscrivere» (ivi, c. 110).

<sup>7</sup> *Mascara*, cit., cc. 73-74.

<sup>8</sup> *Mascara*, cit., c. 303.

Tartaglia<sup>1</sup> da un lato e il Cardano e Ludovico Ferrari dall'altro.<sup>2</sup> La disputa ebbe una grande risonanza al proprio tempo e la sua eco è singolarmente continuata nei secoli, dividendo sovente gli interpreti della vicenda tra i sostenitori dell'una o dell'altra fazione in lotta, così che se ne possono leggere racconti di segno in buona misura, quando non diametralmente, opposto.<sup>3</sup> Una ricostruzione dell'evento che non sia influenzata dalle diverse interpretazioni di parte appare quindi impresa piuttosto ardua. Comunque la vicenda dovrebbe aver avuto più o meno l'andamento descritto di seguito. La scoperta si dovette inizialmente, con ogni probabilità, al matematico bolognese Scipione Dal Ferro,<sup>4</sup> ma rimase celata all'interno delle sue opere manoscritte e conosciuta solo nell'ambito di una ristretta cerchia di persone a lui legate, tra cui Pompeo Bolognetti e Andrea Dalla Nave, genero e successore di Dal Ferro a Bologna nella lettura «Ad Arithmetica et geometriam». <sup>5</sup> Qualcuno tra loro tuttavia non resistette alla tentazione di proporre quesiti matematici facendosi forte delle conoscenze fortunatamente ricevute. In particolare, un tal Antonio Maria Fiore – personaggio giudicato generalmente di modesta levatura scientifica –, che probabilmente disponeva delle opere di Dal Ferro, ne rivolse al Tartaglia, il quale fu sollecitato da tali sfide ad intraprendere studi algebrici che gli consentirono di giungere in maniera autonoma ad una parte almeno delle medesime scoperte di Dal Ferro. Tuttavia le conoscenze acquisite attraverso Tartaglia – che fornì a Cardano la regola generale per la risoluzione delle equazioni di terzo grado in venticinque versi, ma forse senza dimostrazione<sup>6</sup> – risultarono probabilmente inadeguate a risolvere alcune operazioni algebriche che il Cardano era deciso ad affrontare: il cosiddetto «caso irriducibile». <sup>7</sup> Cardano e Ferrari – definito dal maestro «uomo di rara eccellenza in questo campo»<sup>8</sup> – si dedicarono quindi ad approfondire quanto ora a loro noto anche attraverso un viaggio a Bologna (1542) alla scoperta dei «segreti» di Scipione Dal Ferro. Nella città ebbero modo di consultare importanti carte della cui esistenza giunsero a conoscenza attraverso Annibale Dalla Nave, presso il quale erano conservate. Grazie agli studi condotti e alle notizie avute durante la permanenza a Bologna

<sup>1</sup> Sul Tartaglia cfr. M. PIOTTI, *La lingua di Niccolò Tartaglia: la Nova scientia e i Quesiti et inventioni diverse*, Milano, LED, 1998.

<sup>2</sup> Su Ludovico Ferrari, nato a Bologna da una famiglia milanese e legatissimo al Cardano cfr. G. BELLONE SPECIALE, *Ferrari Ludovico*, in *DBI*, 46, 1966, pp. 630-633.

<sup>3</sup> Si vedano, ad esempio, E. BORTOLOTTI, *La storia della matematica nell'Università di Bologna*, Bologna, Zanichelli, 1947, pp. 39-60; G. B. GABRIELI, *Niccolò Tartaglia: invenzioni, disfide e sfortune*, Siena, Università degli Studi di Siena, 1986.

<sup>4</sup> Su di lui cfr. L. BIANCA, *Scipione dal (del) Ferro*, in *DBI*, 31, 1985, pp. 764-766.

<sup>5</sup> Annibale Dalla Nave (1500?-1558) fu lettore di matematica nello Studio bolognese dal 1525 al 1558. Nel 1527 sposò Filippa, figlia di Dal Ferro, ereditandone l'intero patrimonio librario, compresi i manoscritti. Su di lui cfr. S. MAZZETTI, *Repertorio di tutti i professori antichi, e moderni della famosa Università, e del celebre Istituto delle scienze di Bologna...*, Bologna, Tip. di S. Tommaso d'Aquino, 1848, p. 107. Pompeo Bolognetti fu lettore di matematica nell'Università bolognese dal 1554 al 1567-68 (cfr. S. MAZZETTI, *Repertorio*, cit., p. 60).

<sup>6</sup> Su tale questione si veda S. MARACCHIA, *Storia dell'algebra*, Napoli, Liguori, 2005, pp. 225-227.

<sup>7</sup> Cfr. S. MARACCHIA, *Storia*, cit., nota 179 a p. 249.

<sup>8</sup> G. CARDANO, *Della mia vita*, cit., p. 115.

pervennero ad acquisizioni che li condussero oltre le scoperte di Tartaglia. Cardano fu così in grado di fornire la formula che consentiva di risolvere le equazioni cubiche in tutte e tredici le forme possibili e di proporre nel 1545 una teoria generale delle equazioni algebriche e i primi fondamenti della risoluzione delle equazioni biquadriche. Lo fece attraverso un'opera (*Artis Magnae sive de Regulis Algebraticis liber unus*, Norimbergae, per Joh. Petreium excusum) nella quale riconosce l'apporto ricevuto da altri, compreso Tartaglia,<sup>1</sup> anche se tende ad esaltare la parte originale dei risultati conseguiti attraverso una presa di posizione che sarà ribadita con forza nell'autobiografia dove afferma: «nel campo delle matematiche, ho rinnovato quasi tutta l'aritmetica e la parte di essa chiamata algebra».<sup>2</sup>

Tartaglia, però, che riteneva di aver trovato personalmente la dimostrazione della regola, piccato per il fatto di essere stato anticipato nella pubblicazione di una scoperta che giudicava sua, nei *Quesiti et inventioni diverse* – editi nel 1546 (Venezia, per Venturino Ruffinelli) «ad in stantia et requisitione et a proprie spese» – parti all'attacco di Cardano accusandolo di furto e spergiuo per essere venuto meno alle sue promesse.<sup>3</sup> Cardano giudicava la pretesa priorità inesistente, in quanto la prima risoluzione algebrica di alcune equazioni di terzo grado andava attribuita a Scipione Dal Ferro e datava a circa trent'anni prima dell'*Artis Magnae*. Inoltre asseriva di aver ricevuto dal Tartaglia la regola per la risoluzione, ma non il procedimento con cui era stata stabilita. In sostanza, Tartaglia rivendicava il merito della scoperta, che tuttavia né il Cardano né il Ferrari gli riconoscevano, ritenendo invece di aver perfezionato un procedimento che inizialmente si doveva a Scipione Dal Ferro. Da quel momento esplose una lunga disputa che, nata sotto lo stimolo di una serie di «disfide» matematiche, diede vita a un intenso lavoro scientifico. Il conflitto con al centro la priorità e il diritto di diffusione della scoperta della regola generale dell'equazione cubica, durante il quale Cardano non uscirà mai praticamente allo scoperto affidandosi al talentuoso allievo, ebbe il suo culmine tra il 1547 e il 1548. La conclusione avvenne in un *certamen* tenutosi a Milano nell'estate del 1548, di cui, la parzialità dei presenti, prevalentemente a favore del Ferrari, rende difficile determinare in modo equanime il vincitore, anche se in genere il successo viene attribuito all'allievo di Cardano.<sup>4</sup>

Attorno alla vicenda nella *Mascara* si dipana un dialogo tra l'autore – che già nel 1589 da tempo stava lavorando a un testo sull'algebra («l'opera d'Algebra, che ha già vent'anni che egli va componendo»<sup>5</sup>) – e due dei suoi ideali interlocutori, che è anche una sintesi della posizione dei contendenti e un giudizio sulla parte tenuta nella vicenda, oltre che sui loro singoli meriti o demeriti come matematici. C ha un ruolo minore nel dialogo, limitandosi a brevi interventi che paiono proposti al-

<sup>1</sup> Cardano citò il debito contratto con Dal Ferro e Tartaglia nei capp. I e IX dell'*Artis Magnae*.

<sup>2</sup> G. CARDANO, *Della mia vita*, cit., p. 157. Cfr. *Artis Magnae*, cit., p. 249.

<sup>3</sup> L'opera ebbe poi altre edizioni. Una riproduzione facsimile di quella del 1554 (Venezia, Basarini), riveduta rispetto alla prima, è stata pubblicata nel 1959, a cura di A. Masotti, Brescia, Ateneo di Brescia.

<sup>4</sup> Sull'intera vicenda si veda: S. MARACCHIA, *Storia*, cit., pp. 236-284.

<sup>5</sup> C. SPONTONE, *Il Bottrigaro*, cit., p. 42.

lo scopo di consentire a due altri personaggi, nell'occasione protagonisti, di esprimere i propri pareri, anche se poi gli viene messa in bocca una battuta velenosa sul Tartaglia, definito «facondo e fecondo, ma rozzo scrittore delle matematiche». <sup>1</sup> A viene posto nel ruolo di difensore di Tartaglia e della, almeno teorica, legittimità da parte sua della rivendicazione della via autonoma che lo avrebbe condotto alla scoperta. <sup>2</sup> B si assume invece quello di rivendicare soprattutto la primogenitura bolognese della scoperta, mostrandosi critico verso i comportamenti tenuti nella vicenda da Tartaglia – del quale indica anche i limiti complessivi in campo matematico – che giudica insincero quando afferma la totale originalità delle sue scoperte algebriche. A sostegno di tali accuse B, con riferimento a testi in suo possesso, indica alcune fonti alle quali Tartaglia avrebbe attinto. Se infatti «il Tartaglia si vanta di haver trovato e segnatamente la notte di san Martino che fu quello anno, così dice egli appunto, un sabato, mentre era a letto e non poteva dormire, i Tre Capitoli Algebratici», B sostiene invece che altro non fossero se non «gli istessi» che «trovansi posti dal Caligaio per tante decine di anni prima nel X libro di Aritmetica e di Geometria a creder mio da lui copiati, come credo che siano copiate anchora quasi tutte le altre cose buone che in quello si trovano da libri di Leonardo Pisano ch'egli scrisse di Aritmetica e Geometria». <sup>3</sup> B propone inoltre un riferimento al modo in cui Dal Ferro giunse alla propria scoperta, riportando la testimonianza diretta del suo maestro Niccolò Simo «precettor mio, e contemporaneo suo». Il procedimento pur nella sommaria descrizione offerta appare piuttosto singolare: Dal Ferro «desiderando sopra modo di trovar essi tre capitoli, s'immaginò di aiutar la speculatione con l'attione e perciò con rape tagliate e ridutte a superfici e cesti ne componeva le equationi e così trovò le Regole generali e ne formò i tre Capitoli, dopo lo aver ben prima tagliato due staia di rape». <sup>4</sup>

L'intera parte del dialogo riservata a commentare la polemica tra Cardano e Tartaglia è accompagnata dalla memoria di un recente avvenimento accaduto a Bologna, usata per colpire il Tartaglia, con studiata malizia, attraverso un passo di una sua opera. All'inizio della sua argomentazione Bottrigari pone il ricordo della

<sup>1</sup> Mascara, cit., c. 326.

<sup>2</sup> «Io non volevo dire altro se non ch'essendo venuta fuori in un tempo istesso quella inventione, ella veramente poteva, per le ragioni dette da voi, essere così del Ferro come del Tartaglia, e così del Tartaglia come del Ferro, stante che lo uno e lo altro di loro era, per quanto ho inteso, buon aritmetico e geometra così pratico come teorico, ancoraché del Ferro non si veda, che io sappia, cosa alcuna in istampa, e che del Tartaglia se ne vedano tante e tante»; Mascara, cit., c. 326.

<sup>3</sup> Il riferimento è probabilmente al calcolo del cubo di un binomio della cui scoperta il Tartaglia si attribuisce la paternità (*General trattato di numeri e misure*, p. 11, l. 2) [le parti dell'opera di Tartaglia furono inizialmente edita a Venezia, da Curtio Troiano de i Navo, tra il 1556 e il 1560], che invece era già presente nel *Liber Abaci* di Leonardo Pisano (nell'ed. pubblicata secondo la lezione del Codice Magliabechiano C. 1, 2626, Badia Fiorentina, n. 73 da B. Boncompagni, Roma, Tipografia delle scienze matematiche e fisiche, 1857, p. 378). Cfr. S. MARACCHIA, *Storia*, cit., nota 197 alle pp. 255-256. Le «Regole di Lionardo per trovare l'appressamento delle radici» erano proposte anche all'interno della *Summa de Aritmetica* (Firenze, per B. Zucchetto, 1521) di Francesco Galigai, matematico vissuto tra la fine del xv e la prima metà del xvi secolo.

<sup>4</sup> Mascara, cit., c. 327.

recente presenza («nella passata estate») a Bologna di «alcuni Tedeschi» che mostravano «cassette loro, entro le quali fanno vedere ora i tesori, ora i cavalli correnti, ora giardini, ora genti che ballano e che saltano o cose tali, facendole in un batter d'occhio così trasformar di questa in quella, e di quella in quell'altra. E per che poi anche [...] le hanno intornate di alcuni specchietti di varie forme, e compartiti in diverse maniere», esibendole in «piazza» alla «gente plebea per pochi quattrini», ma altresì «nelle case dei gentiluomini e altri cittadini». Alla curiosità non era sfuggito lo stesso autore, che li aveva condotti «in casa» e aveva fatto vedere le «cassette» a «tutta la famiglia». L'«invention» presentata non è però da lui ritenuta originale, bensì frutto d'imitazione dagli «Antichi», che ne avevano fatto uso a teatro. Il ricordo della 'falsa' novità proposta dai tedeschi serve al Bottrigari per richiamare un'affermazione di Tartaglia: essere «bella e lodevole cosa [...] il saper valersi delle inventioni altrui e massimamente degli Antichi», ma «cosa brutta e biasimevole, stimo che sia il rubarle e sfacciatamente per cosa sua sostenere che questa o quella sia sua». Quindi se «è vero che nelle Arti e nelle Scienze sono alcuni luoghi topici o comuni, dai quali, come da fonti, possono facilmente derivare le cose medesime o simili; e quelle che sono venute nella mente di uno de' loro professori, siano anche venute nella mente di altro [...] Non di meno il fare appunto le cose fatte per non apportar seco alcuna novità, delle quali naturalmente prendono tanto diletto e sono tanto amici gli uomini, pare che seco porti una sprezzatura grandissima di lui stesso. E per ciò disse il Tartaglia come matematico, in una delle sue lettere di contesa con il Cardano, che niuna lode, a suo credere, si acquisterebbe uno il quale come Euclide componesse i medesimi elementi geometrici et ancorché non avesse giamai veduto quei di Euclide, né saputo che di Euclide fossero mai stati fatti». Per analogia «niuna lode» poteva quindi essere attribuita al Tartaglia che ha ignorato le scoperte di Dal Ferro. Anzi ha «sempre» destato «gran maraviglia» in B «che essendo ei dell'opinione, da me per sua propria scrittura raccontatavi, andasse in quella fatica da non poter essere laudata in alcun modo, imperroché egli afferma in quelle sue lettere, essere stato trovatore dei tre capitoli algebratici [...] de' quali il Cardano, come si legge nel capitolo XI della sua Arte grande, diss'essere stato inventore Scipione dal Ferro nostro».<sup>1</sup>

La disquisizione sull'argomento viene per altro chiusa in maniera repentina con un invito da parte di uno dei partecipanti al dialogo a ritornare sull'argomento dei teatri, senza alcun tentativo di proporre un ulteriore giudizio di sintesi sulle opinioni chiamate a fronteggiarsi. Evidentemente al Bottrigari bastava aver rivendicato la priorità 'bolognese' della scoperta ed affermato le ragioni di una scarsa stima verso il Tartaglia, a differenza di quella positiva indirizzata al Cardano, del quale non tace comunque quelli che in lui giudica essere difetti e stravaganze.

<sup>1</sup> Mascara, cit., cc. 324-326. All'interno di tale passo Bottrigari afferma inoltre di avere l'intenzione in futuro «per beneficio comune» di mostrare gli errori commessi dal Tartaglia – facendo forse uso della lezione presente nella «geometria» di Boezio – nel criticare il Pacioli «la vera arca della conserva delle buone cose di Algebra». Per una edizione moderna di questo testo attribuito a Boezio si veda: *De Institutione Aritmetica libri duo; De institutione Musica libri quinque. Accedit Geometria quae fertur Boetii*, ed. G. Friedlein, Lipsiae, Minerva G.M.B.H., 1966.

# DUE NOTE PER CAMPANELLA

GIACOMO MORO

## I.

NON DEMOSTENE MA PLUTARCO.

IDENTIFICAZIONE DI UNA FONTE DI *SCelta DI POESIE FILOSOFICHE*, 73,  
MADR. 4.\*

Stavamo tutti al buio. Altri sopiti  
d'ignoranza nel sonno; e i sonatori  
pagati raddolcìro il sonno infame.  
Altri vegghianti rapivan gli onori,  
la robba, il sangue, o si facean mariti  
d'ogni sesso, e schernian le genti grame.  
Io accesi un lume: ecco, qual d'api esciame,  
scoverti, la faultrice tolta notte  
sopra me a vendicar ladri e gelosi,  
e que' le paghe, e i brutti sonnacchiosi  
del bestial sonno le gioie interrotte:  
le pecore co' lupi fùr d'accordo  
contra i can valorosi;  
poi restâr preda di lor ventre ingordo.

Narra che, stando il mondo nello scuro, e facendo tanto male ognuno al prossimo, e che gli sofisti ed ippocriti, predicando adulazioni, fanno dormir il mondo in queste tenebre; egli, accendendo una luce, ebbe contro gli ingannati e l'ingannatori ecc.; e che quelli, come pecore accordate co' lupi contra gli cani, son devorate poi da' lupi, secondo la parabola di Demostene.

I versi (seguiti dall'autocommento dell'autore) appartengono a uno dei vertici della poesia campanelliana: la prima delle 'canzoni sorelle' intitolate *Orazioni tre in salmodia metafisicale congiunte insieme*, e ne costituiscono il quarto madrigale.<sup>1</sup>

\* Una prima versione di questa nota è stata pubblicata (col titolo: *Esopo, Demostene, Plutarco: alla ricerca di una fonte mal identificata*) nel volume *Annuario 1995-96, XXV Anniversario della fondazione*, Padova, Ginnasio Liceo "Concetto Marchesi", 1996, alle pp 159-163. La ripropongo in questa sede con alcuni ritocchi, prevalentemente formali, e gli opportuni aggiornamenti bibliografici. Sono debitore alla prof. Ernst di alcune importanti precisazioni.

<sup>1</sup> Il testo non presenta varianti di rilievo nelle principali edd. moderne delle poesie (per cui *infra*, note 1-5 a p. 173): seguo T. CAMPANELLA, *Le poesie*, Edizione completa, Testo criticamente riveduto e commento a cura di F. Giancotti, Torino, Einaudi, 1998 (73, pp. 296-310: 299 sg.), d'ora in poi cit. con il cognome del curatore. 'Madrigale' è costantemente usato dal Campanella per designare le unità strofiche di una canzone, in luogo del tradizionale 'stanza'. Su questo peculiare uso del termine diverse proposte di spiegazione in P. G. BELTRAMI, *La metrica italiana*, Il Mulino, Bologna, 2002<sup>4</sup>, p. 270, nota 45 e in V. DE MALDÉ, *Su una nuova edizione delle*



Il testo non pone particolari problemi esegetici: la possente visione si dispiega in immagini impennate sulla fondamentale antitesi tra luce e ombra, equivalente metaforico dell'opposizione verità vs. ignoranza e menzogna. Come in altri testi, l'autore si rappresenta nel ruolo eroico di profeta del vero, perseguitato dai sofisti, dagli ipocriti e dagli ignoranti. Non è difficile ravvisare in tale autoritratto le suggestioni del mito prometeico, vivo, oltre che in altre rime, in diversi particolari dell'immagine di sé costruita dal Campanella, quale il nome 'Caucaso' attribuito alla squallida e angusta cella sotterranea in cui il frate fu a lungo detenuto nel forte napoletano di S. Elmo.<sup>1</sup>

Negli ultimi tre versi è avvertibile uno stacco, sia a livello ritmico, per il preciso adeguamento della sintassi alle strutture metriche in luogo delle forti cesure e dei conseguenti *enjambements* che caratterizzano i versi precedenti, sia nell'ambito metaforico: dallo scenario notturno e dal conflitto tra veglia e sonno il poeta ci trasporta nel mondo della favola, alludendo a un'innaturale alleanza tra pecore e lupi ai danni dei cani da guardia, destinata a concludersi con le tragiche, immaginabili conseguenze. La collocazione finale della favola, che assume un evidente valore didascalico, è del tutto congruente con la poetica campanelliana (e con i più remoti precedenti storici del genere), che le assegna la funzione di presentare «i precetti morali sotto metafore di cose sensibili, le quali sono più atte a muover l'animo e fare in lui quasi memoria locale».<sup>2</sup>

Il commento (*Esposizione*) che accompagna i versi fin dalla prima stampa delle *Poesie*, e che viene attribuito senza alcun dubbio allo stesso Campanella,<sup>3</sup> conferma il particolare rilievo conferito alla chiusa del madrigale tramite l'esplicito rinvio a una fonte classica: procedimento questo niente affatto usuale nell'*Esposizione*, e che sembra quindi legittimo interpretare come esatta testimonianza dello spunto che ha acceso l'ispirazione del poeta.

*poesie di Campanella*, «Giornale storico della letteratura italiana», CLXXIX, 2002, pp. 259-269: 263. I madrigali di questo componimento rispondono allo schema ABC BAC CDEED FEF.

<sup>1</sup> L. Bolzoni nell'introduzione a *Op. lett.*, p. 44 segnala passi paralleli all'*incipit* del madr. Analoga contrapposizione tra luce e tenebre, con più intensi toni apocalittici e profetici, nella lettera a K. Schoppe (giugno 1607), proemio all'*Ateismo trionfato* (*Lettere 2*, pp. 39-48: 39 sg. e *Ateismo*, pp. 3-14: 3-5). Per il mito prometeico collegato v. F. GIANCOTTI, *Campanella e Prometeo nel Caucaso*. Proemio della Scelta ed *Esposizione, epistola proemiale dell'Ateismo trionfato*, «Bruniana & Campanelliana», VIII, 2002, pp. 257-263. Al nome Caucaso, luogo deputato alla punizione di Prometeo per il furto del fuoco, Campanella ricorre più volte, soprattutto in testi del 1607 (v. l'ed. GIANCOTTI, pp. 287 e 379) per designare l'orrida cella sotterranea in cui fu rinchiuso dal 1604 al 1608 (e ancora nel 1614 e nel 1616). Per il tema del carcere cfr. G. ERNST, *Il carcere il politico il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2002, *passim* e spec. pp. 13 sgg.

<sup>2</sup> Nella giovanile *Poetica* in italiano (*Op. lett.*, p. 345).

<sup>3</sup> L'*editio princeps* apparve in Germania nel 1622, per iniziativa di Tobia Adami. L'attribuzione al Campanella dell'*Esposizione*, sostenuta da L. AMABILE, *Il codice delle lettere del Campanella nella Biblioteca nazionale e il libro delle poesie dello Squilla nella Biblioteca de' pp. Gerolamini in Napoli, descritti ed illustrati da L. A., con una tavola*, Napoli, De Angelis, 1881, pp. 131 sg., ribadita in IDEM, *Castelli*, I, pp. 160 sgg. e confermata da FIRPO, *Ricerche*, pp. 263 sg. non è mai stata, a mia notizia, confutata o posta in dubbio. Per lo studio di M. P. Ellero dedicato specificamente a questa parte dell'opera del Campanella v. oltre, nota 1 a p. 177.



Paradossalmente, tuttavia, è stata proprio questa precisazione dell'autore a creare qualche imbarazzo ai commentatori moderni, che hanno faticato a identificare un convincente riscontro per tale «parabola di Demostene». Il primo ad avvertire come un problema l'accento del commento e a proporre una soluzione fu Giovanni Gentile, che, pur senza nascondere una certa insoddisfazione per l'esito delle sue ricerche, indicò un brano a cui credeva possibile rinviare. La prima edizione da lui curata riportava il passo nel testo greco, che nella seconda edizione venne sostituito dall'ottocentesca traduzione di Filippo Mariotti:

In Demostene non c'è nulla di questa parabola, che evidentemente è qui pel C. un vago ricordo. Nella 1<sup>a</sup> bensì delle orazioni *Contro Aristogitone* attribuite a Demostene, c. 40, l'oratore investe Aristogitone con queste parole alle quali può darsi che il C. avesse la mente: "Chi è egli? Il cane del popolo, poi [sic] Dio, dicono alcuni. Di che razza? Di quella che non morde i lupi, ai quali abbaia, ma divora lo [sic] pecore delle quali è custode" (trad. Mariotti III, 68).<sup>1</sup>

I successivi commenti si possono dividere, per quanto riguarda il passo in esame, in due categorie: quelli che accolgono, più o meno convinti, il suggerimento del Gentile,<sup>2</sup> e quelli che lo rifiutano insoddisfatti, senza proporre però soluzioni alternative.<sup>3</sup> Ci sono poi editori che non ritengono degno di commento l'accento a Demostene: così ad esempio l'antologia di Corrado Alvaro<sup>4</sup> o la silloge curata da Luca Vanni.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> T. CAMPANELLA, *Poesie*, a cura di G. Gentile, Bari, Laterza, 1915 (il testo alle pp. 119 sg., la nota con il testo greco a p. 273), quindi IDEM, *Poesie*, a cura di G. Gentile, Firenze, Sansoni, 1939, p. 136. Si noti che in realtà nel Mariotti si legge «per Dio», come trad. del greco *nè Día* (= 'per Zeus'): DEMOSTENE, *Le orazioni*, tradotte e illustrate dall'avv. F. Mariotti, Firenze, Barbera, 1874-1877, 3 voll.: cfr. vol. III, p. 68; il trascorso tipografico dalla seconda ed. Gentile è poi rifluito nei successivi commenti che riprendono la citazione demostenica. Le precedenti edd. delle poesie – Orelli (Lugano, 1834), D'Ancona (Torino, 1854) e Papini (Lanciano, 1913) – sono prive di annotazioni.

<sup>2</sup> Appartengono a questa serie le varie edd. curate da Luigi Firpo: G. BRUNO, T. CAMPANELLA, *Scritti scelti*, a cura di L. Firpo, Torino, UTET, 1949, p. 353: «Reminiscenza vaga, che non ha riscontro in Demostene: ma nella prima delle orazioni *Contro Aristogitone*, cap. 40 (attribuita a Demostene), l'oratore esclama: 'Chi è egli? Il cane del popolo, poi Dio, dicono alcuni. Di che razza? Di quella che non morde i lupi, ai quali abbaia, ma divora le pecore delle quali è custode' (trad. Mariotti, vol. III, p. 68)» (nota riproposta, compreso l'erroneo «poi», in *Scritti lett.*, p. 1335, e nella seconda edizione degli *Scritti scelti*, Torino, UTET, 1968 e successive ristampe); l'antologia *Poesia del Seicento*, a cura di C. Muscetta e P. P. Ferrante, Torino, Einaudi, 1964, vol. I, p. 37, dove è ripresa, abbreviata, la nota del Firpo; il volume curato dalla Bolzoni (*Op. lett.*, cit., p. 247: «Il Firpo rimanda alla prima delle orazioni *Contro Aristogitone*, cap. 40 attribuita a Demostene»); la citata ed. Giancotti (p. 309: riprende esplicitamente la nota della seconda ed. Gentile); e l'ampia antologia di scritti campanelliani curata da Germana Ernst: *Tommaso Campanella*, p. 281.

<sup>3</sup> Così i commenti di Romano Amerio in G. BRUNO, T. CAMPANELLA, *Opere*, a cura di A. Guzzo e R. Amerio, Milano-Napoli, Ricciardi, 1956, p. 870: «Non è traccia in Demostene di una tale favola», e di Adriano Seroni, T. CAMPANELLA, *La città del Sole e Scelta d'alcune poesie filosofiche*, a cura di A. Seroni, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 196: «Allusione a una tradizione a noi ignota».

<sup>4</sup> *Le più belle pagine di Tommaso Campanella scelte da C. A.*, Milano, Treves, 1935, p. 95: la collezione di cui fa parte il libro, del resto, prevedeva note di commento solo eccezionalmente.

<sup>5</sup> T. CAMPANELLA, *Poesie*, Milano, Guerini e associati, 1992: contrariamente a tutte le pre-

A confronto con il testo campanelliano la soluzione proposta da Gentile non appare accettabile: a parte il fatto che nel passo citato dallo studioso l'espressione "cane del popolo" è usata nella specifica accezione politica corrente nell'Atene del iv secolo a. C.,<sup>1</sup> è evidente soprattutto che il luogo demostenico (o, per alcuni, pseudo-demostenico) comporta un ben diverso ruolo – del tutto negativo – per i cani, che divorano le pecore al posto dei lupi (o ad essi segretamente associati), mentre la poesia e il commento del Campanella li vogliono fedeli difensori del gregge, vittime di una dissennata alleanza tra le pecore e le belve che ne faranno poi razzia. Scartato questo rinvio, anche la più minuziosa disamina del *corpus* demostenico, comprese le opere dubbie e le spurie, così come a noi noto (e come si conosceva nei secoli xvi e xvii), non offre alcun riscontro utile.

È ben vero, come si è già osservato, che lo statuto letterario del testo a cui allude il Campanella è quello della favola: e in effetti nel *corpus* delle favole esopiche pervenute fino a noi, se ne può leggere appunto una calzante sotto tutti gli aspetti, in cui le pecore accettano di consegnare ai lupi i cani loro difensori, e finiscono così per essere divorate tutte.<sup>2</sup> Ed è un fatto, inoltre, che a Esopo e alle sue favole il Campanella accenna a più riprese nelle sue opere letterarie, come per esempio nell'*Esposizione* al secondo sonetto della *Scelta*: «a chi non può capirlo [scil. il vero] si parla con parabole grosse, come Esopo e Socrate usârò, e più il santo Vangelo».<sup>3</sup>

Ma se la favola citata corrisponde con ogni evidenza alla situazione a cui allude il poeta, lascia però insoluto il problema dell'esplicito richiamo a Demostene. Bisognerà allora concludere che l'autore si sia equivocado o addirittura che abbia voluto intenzionalmente fuorviare i lettori? A dire il vero né la consapevolezza che l'affabulazione letteraria gode di libertà sovrana, fino alla vera e propria menzogna, né le condizioni di duro carcere in cui visse il Campanella (a carico delle quali sarebbe fin troppo facile imputare simili lapsus di memoria) dovrebbero indurci a formulare con disinvoltura ipotesi di tal genere, con il rischio di attribuire a malizia, equivoco o smemoratezza dell'autore quel che invece potrebbe rivelarsi solo frutto di nostra trascuratezza o imperizia.

cedenti, questa scelta non riproduce il testo dell'*Esposizione* per alcun componimento ospitato (il nostro madrigale figura a p. 51, le note relative a p. 101): ciò non toglie che offra valide osservazioni.

<sup>1</sup> Designava oratori minori, non legati ad alcun gruppo (oggi diremmo 'cani sciolti'), capaci di osteggiare i protagonisti della politica ateniese col vanto di essere i veri difensori degli interessi della gente comune: cfr. U. PAOLI, *Cane del popolo. Uomini e cose del mondo antico*, Firenze, Le Monnier, 1958, p. 190 e DEMOSTENE, *Discorsi e lettere*, a cura di L. Canfora, vol. I [solo pubblicato], Torino, UTET, 1974, pp. 16 sg. Nel Paoli anche una sintesi della questione attributiva dei due discorsi *Contro Aristogitone* nel *corpus* demostenico (pp. 223-225).

<sup>2</sup> È la n. 217 (*Lýkoi kai próbata*) dell'ed. Chambry (ESOPE, *Fables*, Paris, Le Belles Lettres, 1967<sup>3</sup>, p. 96), riprodotta, con la trad. italiana di E. Ceva Valla, in ESOPPO, *Favole*, introduzione di G. Manganelli, Milano, Rizzoli, 1976, pp. 244 sg. Reca invece il n. 158 nell'ed. a cura di A. Hausrath (Lipsiae, Teubner, 1957, vol. I, fasc. I, p. 185).

<sup>3</sup> Giancotti, p. 14. Analoghe considerazioni nel passo della *Poetica* italiana cit. sopra (nota 2 a p. 172 e relativo testo), nella *Poëtica* latina (*Op. lett.*, p. 520) e in altri scritti.

La strada da percorrere è piuttosto un'altra: per i grandi autori del mondo greco e romano, oltre alle opere giunteci per tradizione diretta, esiste un'imponente documentazione indiretta che fornisce testimonianze e frammenti a volte di essenziale importanza. Il famoso *Veni vidi vici* di Cesare, ad esempio, non si trova nei suoi *Commentarii*: ma non potremmo parlare di "un vago ricordo" o di una "tradizione a noi ignota", date le autorevoli attestazioni offerte da storici e biografi. Così per questa «parabola di Demostene», una volta fallita la ricerca nelle opere autentiche o attribuite, ci si dovrà volgere alla tradizione biografica riguardante l'oratore attico.

Convinti di tale opportunità, la soluzione è immediatamente a portata di mano: basta aprire le pagine della più ovvia fonte d'informazione sul grande ateniese, la *Vita di Demostene* di Plutarco, per venire ben presto a capo del problema:

Alessandro mandò però ben presto a chiedere agli Ateniesi la consegna dei capi popolari. [...] Fu in questa circostanza che Demostene raccontò e applicò al popolo la storiella delle pecore che consegnarono i loro cani ai lupi: vi paragonava se stesso e i suoi colleghi ai cani che combattono per la difesa del popolo, e definiva Alessandro il Macedone "lupo unico nella sua specie".<sup>1</sup>

Ecco dunque, senza ombra di dubbio, la fonte a cui allude il Campanella nel suo commento, con l'esatto riscontro della 'parabola' e il preciso riferimento a Demostene: e una volta provato che non si trattasse di un vago ricordo, ma era il caso di credere sulla parola all'autore, converrà sviluppare le implicazioni di tale agnizione rivendicando a questo aneddoto desunto da Plutarco lo stimolo per l'efficace immagine del testo poetico.

Del resto è facile confermare la maggiore plausibilità, nel caso del Campanella, di un richiamo plutarchiano piuttosto che di una citazione diretta dalle opere di Demostene: Plutarco in età rinascimentale godette notoriamente di una fortuna sterminata. Anche lo stilese, pur non sempre tenero con gli scrittori greci (a suo giudizio meno affidabili di quelli latini), dimostra di aver avuto per lui un occhio di riguardo, tanto sul piano della valutazione critica quanto su quello della conoscenza e del riuso di materiale di ascendenza plutarchiana; per Demostene invece nulla che implichi una conoscenza diretta. E anche questo non stupisce, poiché conferma la non grande diffusione dei suoi scritti tra i nostri autori del Rinascimento e dell'età barocca.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> PLUTARCO, *Demosth.*, 23, 4-5 (nell'ed. a cura di R. Flacelière, PLUTARQUE, *Vies*, t. XII, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 39). La citazione da IDEM, *Vite parallele*, trad. di C. Carena, Torino, Einaudi, 1958, vol. II, p. 510. La specificità demostenica consiste dunque nell'aver applicato al contesto storico-politico contemporaneo l'atemporale apologo esopico.

<sup>2</sup> Per la fortuna di Plutarco, in una bibliografia ricchissima, un primo orientamento può fornire N. CRINITI, *Per una storia del plutarchismo occidentale*, «Nuova rivista storica», LXIII, 1979, pp. 187-207. Per quella di Demostene in Italia non conosco bibliografia specifica: qualche dato si può tuttavia ricavare dalle prime pagine di U. SCHINDEL, *Demosthenes im 18. Jahrhundert*, München, Beck, 1963, anche se programmaticamente limitate alle aree tedesca, francese ed inglese; registra edizioni e traduzioni principali V. BUCHHEIT, *Demosthenes*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. III, Stuttgart, Hiersemann, 1957, coll. 712-735: 713 sg.

Basti per tutte la testimonianza del trattatello (tra l'autobiografico e il normativo) *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*: Demostene vi è nominato solo di seconda mano, riferendo il giudizio del Petrarca, che nel *Triumphus fame* gli assegna il secondo posto tra gli oratori, dopo Cicerone. Anche per gli altri oratori greci non sembra che si possa parlare di conoscenza diretta, ad eccezione di Isocrate, di cui vengono citati o utilizzati il *Panegirico*, il *Nicocle* e l'*A Demonico*. Plutarco invece vi è ricordato cinque volte, in generale con apprezzamenti lusinghieri: poco dopo aver lamentato che nessuno abbia pensato a compilare un compendio di Padri della Chiesa e filosofi scolastici sul modello delle analoghe opere di Plutarco e di Galeno, Campanella indica lo scrittore greco come autore tra i più importanti nel campo dell'economia e in quello della politica. Per quanto riguarda la produzione storica e biografica, l'apprezzamento è temperato da qualche riserva, mentre l'elogio torna incondizionato quando il Campanella giudica i *Moralia*: «In tractatibus variis Plutarchus superat omnes scriptores dicendi methodo et utilitate ac varietate doctrinae, si quidem historias et moralia, et physica ac metaphysica etiam complexus est non inepte».<sup>1</sup>

Altre opere campanelliane testimoniano la conoscenza di Plutarco (non sempre è facile decidere tra l'ipotesi di una lettura diretta e quella della mediazione di una delle numerose compilazioni dagli autori antichi: ma le *Vite parallele* sono esplicitamente indicate come modello esemplare nella sua *Historiographia*): ci limiteremo a indicare, a puro titolo d'esempio, la *Poetica* italiana e la *Rhetorica*.<sup>2</sup> A questi e ad altri luoghi che si potrebbero citare si aggiunge ora l'ulteriore tessera recuperata nel brano poetico qui preso in esame, grazie al preciso (e finora frainteso) indizio fornito dal commento.

La reminiscenza appare pertanto in linea con le conoscenze documentabili del Campanella, e adeguata al contesto in cui appare, teso a proporre un'immagine eroica e prometeica del poeta. Sicuramente anche altre motivazioni hanno concorso a privilegiare questa fra tante immagini possibili: in particolare l'appartenenza del frate all'ordine domenicano, per il cui nome l'autore fa spesso riferimento all'*interpretatio* pseudoetimologica secondo cui *Dominicani* varrebbe quasi quanto *Domini canes*, come appare dai primi versi del madrigale successivo.<sup>3</sup> La

<sup>1</sup> T. CAMPANELLA, *Sintagma* 2007: per Demostene, p. 96 (citaz. da PETRARCA, *Triumphus fame*, III, 22-24), per Isocrate (citato e alluso anche in altri scritti), *ibidem* e p. 98; per Plutarco, pp. 76, 78 (bis), 100, 110 (da cui la citaz.).

<sup>2</sup> Cfr. *Scritti lett.*, rispettivamente alle pp. 1242, 1250 (*Historiographia*; nel secondo passo se ne loda l'attendibilità e lo stile: *heroum mores et gravia gesta probe, lucide et breviter describit*), 373 (anche in *Op. lett.*, p. 396) e 838 (due esempi improntati al biografo greco).

<sup>3</sup> Il Campanella, sensibile all'*omen* onomastico, come quello relativo al proprio cognome, alla base dello pseudonimo Settimontano Squilla con cui uscì l'edizione Adami della *Scelta di poesie filosofiche*, ricorre a questo bisticcio anche in altri passi (p. es. nella dedicatoria a Urbano VIII dell'*Ath. triumph.* e in alcune lettere). L. Vanni (v. sopra, nota 9) si riferisce a tale uso per l'espressione *can valorosi* del penultimo verso: l'osservazione è corretta, ma a mio giudizio parziale, poiché – per quanto qui documentato – non è da trascurare il puntuale riferimento alle *Vite parallele* di Plutarco. Non escluderei del resto la possibilità che abbiano operato anche suggestioni neotestamentarie (*Mt.*, VII, 15 e X, 16; *Joh.*, X, 12; *Act. Ap.* XX, 29).

scelta di questa particolare “parabola” appare dunque orientata anche dalla possibilità di istituire uno stretto legame semantico tra la fine del quarto madrigale e l’inizio del quinto, alla stregua della tradizione risalente alle *coblas capfinidas* provenzali. Il quadro si arricchisce così di ulteriori legami intratestuali, senza per altro togliere rilievo a quanto si è finora illustrato.

Con l’identificazione corretta del rinvio campanelliano, inoltre, si conferma quanto ha lucidamente osservato Maria Pia Ellero a proposito del rapporto fra testo delle poesie della *Scelta* e autocommento:

L’*Esposizione* rappresenta [...] la possibilità concreta di ricostruire minuziosamente l’intero sistema di riferimenti alla realtà extratestuale, il contesto referenziale entro il quale la scrittura si muove: è, nella scena concreta del testo, simulazione di un lettore finto, in grado di ripetere, per comprendere la scrittura, quelle stesse operazioni che sono servite a costruirla, in grado di frugare tra paradigmi conoscitivi e repertori letterari per trovarvi soltanto quei materiali che costruiscono il testo. La mediazione del commento fa in modo che i percorsi all’interno del codice (letterario o ideologico) alla ricerca di materiali utili alla costruzione/comprendimento del testo, diventino, sul doppio versante della ricezione e dell’emissione, assolutamente, perfettamente sovrapponibili. Ma soprattutto, l’*Esposizione* si delinea come possibilità di manipolare la linearità della scrittura stessa per scavare e riportare alla luce equivalenze nascoste, connessioni imprevedute. L’interagire di testo e commento si gioca nei termini di un rapporto dialettico tra implicito ed esplicito, tra ordine e disordine all’interno della comunicazione.<sup>1</sup>

Anche questa forse fin troppo lunga nota vuole essere un modesto contributo a ridurre il disordine nella comunicazione: il riscatto dall’oblio della reminiscenza plutarchiana – si può ribadirlo – ne rivela appieno la pregnanza, sia a conferma dell’attenzione portata dal Campanella al complesso dell’opera dello scrittore greco, sia per l’episodio in sé: Demostene (forse sarebbe meglio dire: il Demostene di Plutarco) è qui figura dell’autore, eroe indomito di un’appassionata battaglia per la libertà.

## II.

### RESTAURI ALLA POETICA ITALIANA

La tradizione del testo della *Poetica* italiana (risalente al 1596) è ristretta a due testimoni manoscritti apografi, entrambi fortemente scorretti: uno conservato a Londra, British Library, *Additions* 48.130 (sigla Y), e uno a Strasburgo, Bibl. Universitaria, cod. 1802 (ital. 1), (sigla S). Tale situazione lascia larga parte all’*emendatio* congetturale, esercitata con grande finezza dal primo editore, Luigi Firpo, anche se forse con troppa prudenza per quanto riguarda i nomi propri, di persona, e di opere e personaggi letterari. La cautela nell’emendare è certo metodologicamente di rigore, ma mi pare che ogni scrupolo sulla liceità di un intervento correttorio

<sup>1</sup> M. P. ELLERO, *Appunti sull’«Esposizione» alla «Scelta d’alcune poesie filosofiche» di Tommaso Campanella*, in *L’autocommento*. Atti del XVIII Convegno Interuniversitario (Bressanone 1990), Padova, Esedra, 1994, pp. 69-79: 71.

possa essere legittimamente superato quando elementi o indizi esterni o interni concorrano ad eliminare passaggi privi di senso o manifestamente corrotti. Le poche proposte qui di seguito suggerite, che sottopongo alla valutazione degli studiosi, non nascono da un preconcetto intento di ridurre fraintendimenti o errori di fatto risalenti all'autore (che pure sono presenti nel testo), ma mi pare che, con la nota precedente, valgano tutte come invito a non imputare facilmente al Campanella trascuratezze originatesi invece nel corso dell'accidentata tradizione, di questa come di altre sue opere.<sup>1</sup>

P. 331 Firpo, 351 Bolzoni: «Il *Simposio* di Platone [...], di cui scioglie il nodo una sillaba da Socrate introdotta a dir che cosa è amore con verità»: *sillaba* credo sia da emendare in 'sibilla' (con riferimento a Diotima, la donna di Mantinea che istruisce Socrate sulla vera essenza dell'amore). Si consideri innanzitutto l'uso del verbo 'introdurre' che alla stregua del lat. *inducere* è d'uso specifico per la presentazione di personaggi parlanti all'interno dell'azione letteraria (vedi ad es. p. 361 Firpo, 383 Bolzoni: «come Omero introduce Agamennone far nella battaglia», a proposito dei discorsi dei condottieri ai propri soldati); non si vede del resto come una sillaba possa produrre simili effetti. Per l'uso estensivo di 'sibilla' in Campanella, cfr. la lettera in cui parla della cugina Emilia: «[...]fu sibilla, – morio come santa» (*Lettere*, p. 37). Nel dialogo platonico Diotima è qualificata come donna saggia e pia, capace, in occasione di un sacrificio offerto dagli Ateniesi, di ritardare di dieci anni lo scoppio della pestilenza nella città attica (*Symp.*, 201d).

P. 341 Firpo, 362 Bolzoni: nel passo, relativo alle commedie antiche, si legge: «avevano la statuaria, la monetaria, [...] togata». Per l'ultimo termine i mss. danno *rogata* opportunamente emendato dall'editore; per il primo Firpo (nota 7 a p. 1367) suggerisce dubbiosamente «forse corruzione di *saltica*?». L'ipotesi è lasciata, giustamente, cadere dalla Bolzoni, che stampa il testo senza emendazioni e senza note. Ma si tratta evidentemente della coppia antitetica *stataria* - *motoria* (pressappoco traducibili come 'di carattere' e 'd'azione') ben documentata in latino (Terenzio applicò il primo termine al suo *Heautontimorumenos* nel prologo, v. 36). La corruzione è facile da giustificare paleograficamente nel primo caso, il secondo è una curiosa banalizzazione, forse propiziata dalla frequenza con cui nelle commedie latine è questione di somme di denaro da sottrarre ai vecchi padroni per favorire gli scapestrati figli.

P. 343 Firpo, 365 Bolzoni: per «Alemanno» accoglierei a testo *Alamanno* (=Alamanni). L'identificazione non ne soffre (il poeta toscano è già indicato dai due editori), ma si confermerebbe la tendenza dei copisti, pressoché sistematica, a deformare i nomi secondo una *lectio faciliior*.

P. 366 Firpo, 389 Bolzoni: «Scauro»: i commentatori rinviavano alle eroiche e trucculente gesta di Sceva (LUCANO, *Bell. civ.*, VI, 144 sgg.): al personaggio si adattano

<sup>1</sup> Le edizioni di riferimento (che di seguito cito con il solo rinvio alla pagina e il cognome del curatore) sono: *Scritti lett.* (comprende, nell'ordine: *Poesie*, *Poetica italiana*, *Grammatica*, *Rhetorica* e *Poëtica* dalla *Philosophia rationalis*); e *Op. lett.* (ospita la *Scelta di alcune poesie filosofiche*, la *Poetica italiana*, la *Poëtica* e due larghi estratti dai commentari alle poesie latine del card. Barberini, poi papa Urbano VIII).



bene le qualifiche di «soldato [...] gregario di gran valore e forza»; meno pertinente pare la successiva precisazione «sebbene imprudente» per cui non esistono espressioni corrispondenti nell'originale, mentre per un altro combattente cesariano, Curione, Lucano, oltre a qualificarlo «inpiger [...] et fortis» (iv, 798), evidenzia l'imprudenza che lo fa cadere nell'agguato dei Numidi («incauto ab hoste», iv, 719). Certo Curione è personaggio più di spicco, non un semplice gregario, e la confusione del suo nome pare meno plausibile paleograficamente rispetto a quella di Sceva, per cui sarei propenso a lasciare aperta la questione.

P. 370 Firpo, 393 Bolzoni: «*Fedone*»; in mancanza di riscontri persuasivi, gli editori. rinviando al *Simposio*; il testo si riferisce invece al *Fedro*. Elemento decisivo per l'identificazione corretta è l'accento all'«amore [...] traditore» qual è quello che l'orazione delinea: nel *Fedro* appunto si parte da un discorso di Lisia, che sostiene la tesi paradossale che bisogna compiacere chi non ama, da Socrate prima riproposta con analogo assunto ma più fondato impianto argomentativo, poi confutata con una ritrattazione. Facile anche in questo caso individuare la base paleografica del fraintendimento.

P. 417 Firpo, 442 Bolzoni: «in mano dell'Erario». Già Firpo (p. 1387, nota 7; Bolzoni cita integralmente la sua nota) suggeriva la possibilità che il riferimento fosse a G. B. Clario; il confronto con la stessa notizia ribadita nel più tardo *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma* (cit., p. 42), scritto nel 1632 e pubblicato dal Naudé dieci anni più tardi, mi pare che imponga di concludere che questa fosse la lezione originaria da recuperare a testo (il travisamento è paleograficamente ben giustificabile, sia per «Erario» che è la lez di S, sia per «Erano» di Y; molto più difficile pensare a un originario Orsino come proposto in alternativa dall'editore. Scarterei decisamente anche l'ipotesi di un voluto mascheramento). Se ne può pertanto dedurre che l'opera dedicata alla versificazione fosse conclusa non oltre l'ottobre del 1595: alla fine del mese, dopo l'abiura, il Clario fu libero di ritornare a Graz, dove viveva il padre.

Infine un appunto al commento, dotto e meritorio nel complesso e nella stragrande maggioranza dei casi, ma come ogni opera umana fallibile e perfettibile. A p. 327 Firpo, 347 Bolzoni, Campanella critica Omero per aver trattato tra l'altro «l'adulterio di Marte e di Venere». Entrambi i curatori (rispettivamente: nota 18 a p. 1362, e nota 20 a p. 347) sostengono che Omero non parlerebbe dell'argomento; esso è invece una parte importante del canto VIII dell'*Odissea* (vv. 266-366), soggetto della *performance* dell'aedo Demodoco alla corte di Alcino, e già nell'antichità aveva suscitato scandalo e motivato la condanna del poeta (vedi particolarmente PLATONE, *Resp.*, III, 390c, e prima di lui, implicitamente, SENOFANE, fr. 11 Diehl).



# LA COSMOLOGIA INFINITISTICA DI GIOVANNI BATTISTA BENEDETTI

PIETRO DANIEL OMODEO

**G**IOVANNI BATTISTA BENEDETTI (1530-1590), matematico di corte dei duchi di Savoia, è figura nota nella storia della scienza. Alexandre Koyré, nelle *Études galiléennes*, lo collocò, quale cinquecentesco «partigiano risoluto della fisica 'parigina'»,<sup>1</sup> a cavallo tra la fisica tardomedievale dell'*impetus* e la scienza di Galilei, Cartesio e Newton, facendone uno dei protagonisti «all'alba della scienza classica». <sup>2</sup> Da allora diversi ambiti dell'opera di Benedetti sono stati esaminati nello specifico: meccanica, prospettiva, gnomonica, statica, ottica e teoria musicale. <sup>3</sup> Sono apparse inoltre alcune ricerche sul suo ambiente, soprattutto quello torinese. <sup>4</sup>

In tanta varietà di studi colpisce la scarsa attenzione prestata all'originale riflessione cosmologica di Benedetti, pur segnalata da Mario Di Bono nel 1987. <sup>5</sup> Si tratta di una visione complessa, che mette insieme copernicanesimo, infinitismo e anti-aristotelismo (esistenza del vuoto e rigetto della dottrina dei luoghi naturali). Tali coordinate concettuali, che emergono soprattutto da spunti sparsi nel *Diversarum speculationum mathematicarum et physicarum liber* (Torino, 1585), hanno

<sup>1</sup> Cfr. A. KOYRÉ, *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1939, ed. ital. *Studi galileiani*, a cura di M. Torrini, Torino, Einaudi, 1976, p. 40.

<sup>2</sup> Ecco l'entusiasta giudizio di Koyré: «Jean-Baptiste Benedetti est très certainement le physicien italien le plus intéressant du xvi<sup>e</sup> siècle; il est aussi celui dont le rôle historique fut le plus important: en effet, son influence sur le jeune Galilée qui, dans son traité *de Motu*, le suit pas à pas, est indéniable et profonde» (A. KOYRÉ, *Jean Baptiste Benedetti, critique d'Aristote*, «Études d'histoire de la pensée scientifique», Paris, Presses universitaires de France, 1966, pp. 122-146, 122).

<sup>3</sup> Un'ottima rassegna di studi su Benedetti sono gli atti del *Convegno Internazionale di Studio 'Giovanni Battista Benedetti e il suo tempo'* (3-5 ottobre 1985), *Cultura, scienze e tecniche nella Venezia del Cinquecento*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1987. Per una bibliografia ragionata fino al 1983: P. VENTRICE, *Aggiornamento bibliografico ragionato*, in BORDIGA, *Giovanni Battista Benedetti filosofo e matematico veneziano del secolo xvi*, «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», LXXXV, 1925-1926, nuova ed. Venezia 1985, pp. (171)-(207).

<sup>4</sup> C.S. ROERO, *Giovanni Battista Benedetti and the scientific environment of Turin in the 16<sup>th</sup> Century*, «Centaurus», XXXIX, 1997, 1, pp. 37-66 e M. CECCHINI, *La matematica alla Corte Sabauda, 1567-1624*, Torino, Crisis, 2002. Per inquadrare la scienza torinese di fine Cinquecento sono fondamentali gli scritti di Mamino: S. MAMINO, *Scienziati ed architetti alla corte di Emanuele Filiberto di Savoia: Giovan Battista Benedetti*, «Studi Piemontesi», XVIII, 1989, 2, pp. 429-449, IDEM, *Ludovic Demoulin De Rochefort e il 'Theatrum omnium disciplinarum' di Emanuele Filiberto*, «Studi Piemontesi», XXI, 1992, 2, pp. 353-368; IDEM, *Reimagining the Grande Galleria of Carlo Emanuele I of Savoy*, «Anthropology and Aesthetics», XXVII, 1995, pp. 70-88.

<sup>5</sup> M. DI BONO, *L'astronomia copernicana nell'opera di Giovan Battista Benedetti*, in *Cultura, scienze e tecniche nella Venezia del Cinquecento*, cit., 1987, pp. 283-300.

spinto Di Bono a evidenziare l'affinità col pensiero di Bruno. Tale accostamento acquista maggiore interesse alla luce dell'ipotesi, recentemente avanzata, del coinvolgimento di Bruno nella polemica torinese sulla cometa del 1577-1578 e di suoi possibili contatti con l'ambiente culturale sabauda.<sup>1</sup> Si rende perciò auspicabile un approfondimento dei caratteri peculiari della cosmologia di Benedetti. A tal fine sono del massimo interesse alcune epistole dell'eterogeneo *corpus* che costituisce l'ultima parte del *Diversarum speculationum... liber* e la sezione della stessa opera intitolata *Disputationes de quibusdam placitis Arist[otelis]*, volta a confutare e correggere tesi *de physica* e *de coelo*.<sup>2</sup>

Benedetti, che si fregiava indifferentemente del titolo di 'matematico' e di 'filosofo' ducale, era convinto che il 'matematico' avesse pieno titolo a pronunciarsi sulle questioni naturali. Nella lettera *De philosophia mathematica*, indirizzata al patrizio veneto Domenico Pisani, rivendicava alla sua disciplina dignità filosofica pari a quella della fisica, della metafisica e della morale, sottolineando: «Miror quod cum in Aristotele sis versatus, in tuis tamen scriptis philosophum a mathematico separe, quasi mathematicus non sit adeo philosophus, ut est naturalis, et metaphysicus, cum multo magis quam ii philosophus sit appellandus, si ad veritatem suarum conclusionum respiciamus». <sup>3</sup> Come ha evidenziato Anna De Pace, questa epistola si collocava, nell'ambito del dibattito rinascimentale sullo statuto delle matematiche, in antitesi rispetto alle posizioni espresse dal senese Alessandro Piccolomini e dal gesuita Benedetto Pereira, critici nei confronti della possibilità che le dimostrazioni matematiche penetrassero la 'verità' del mondo. <sup>4</sup> Benedetti assunse un punto di vista vicino a quello del suo maestro Niccolò Tartaglia e del professore di matematica padovano Pietro Catena, con il quale era in corrispondenza epistolare, ritenendo che la matematica fornisse una via d'accesso affidabile nell'indagine della natura. <sup>5</sup> Le *Diversae speculationes mathematicae et physicae* rappresentarono proprio il tentativo di 'matematizzare' la fisica. Si noti come, in ambito cosmologico, questo atteggiamento muovesse verso il superamento della distinzione inveterata tra la *physica*, che indaga le 'cause naturali', e la *mathematica*, che tutt'al più fornisce strumenti per 'calcolare' i fenomeni, in

<sup>1</sup> P.D. OMODEO, *La Stravagantographia di un 'filosofo stravagante'*, «Bruniana & Campanelliana», XIV, 2008, 1, pp. 11-23.

<sup>2</sup> G.B. BENEDETTI, *Diversarum speculationum mathematicarum, et physicarum liber*, Taurini, Apud Haeredem Nicolai Bevilacqua, 1585 (d'ora in poi *Div. spec.*). È un volume in folio (325 x 220), di pp. [8], 426, [2], diviso in sei sezioni: *Theoremata arithmetica*, *De rationibus operationum perspectivae*, *De mechanicis*, *Disputationes de quibusdam placitis Arist[otelis]*, *In quantum Euclidis librum* e, infine, *Physica et mathematica responsa per Epistolas*.

<sup>3</sup> BENEDETTI, *De philosophia mathematica*, in *Div. spec.*, p. 298. Cfr. C. MACCAGNI, *Contra Aristotelem et omnes philosophos*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Padova, Antenore, 1983, vol. II, pp. 717-727.

<sup>4</sup> A. DE PACE, *Le matematiche e il mondo. Ricerche su un dibattito in Italia nella seconda metà del Cinquecento*, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 228-229.

<sup>5</sup> Cfr. ivi, cap. III, *La riflessione di Catena e Tartaglia sul rapporto tra l'ente matematico e l'ente materiale*, pp. 187-260. Una lettera di Benedetti a Catena, di argomento geometrico, si trova impressa in *Div. spec.*, p. 371.

particolare quelli astronomici, senza concludere nulla sulla loro 'realtà'.<sup>1</sup> Ricordo come l'opera di Copernico si fosse diffusa ed affermata in ambito tedesco proprio in una chiave 'matematico-convenzionalista', che l'aveva sottratta alla censura di teologi e filosofi peripatetici.<sup>2</sup>

A Torino un'attenzione per la portata fisica reale dell'eliocentrismo è attestata, sin dai primi anni Ottanta del Cinquecento, da una poesia copernicana (*Inferiora regi dum syderis omnia motu / credimus, arte vias noscere cura fuit*) del cremonese Pandolfo Sfondrati, pubblicata in apertura delle *Animadversiones in Ephemeridas* (Torino, 1580) del patrizio veneto Benedetto Altavilla.<sup>3</sup> Benedetti, che aveva confidenza con l'astronomia matematica di Copernico e prediligeva le effemeridi «copernice» (Reinhold, Stadius e Giuntini),<sup>4</sup> mostra anche uno spiccato interesse per la portata 'fisica' del *De revolutionibus*. È quanto emerge dall'epistola *De fine corporum coelestium, et eorum motu*,<sup>5</sup> indirizzata al dignitario di corte Filiberto Pingone, noto soprattutto come storico della casata di Savoia.<sup>6</sup> Alla domanda circa il 'fine' dei lumi celesti, Benedetti risponde che non è ragionevole («si [...] humanam rationem sequi volueris») ritenere che il cielo sia stato creato solamente per presiedere alle vicende terrene, «cum ea corpora sunt divina, in numero incompraehensibilia, maximis magnitudinibus, et motibus velocissimis praedita». Crede che tutto sia 'incentrato' su di noi, aggiunge l'autore, è privo di senso se si accoglie la cosmologia di Aristarco Samio e di Copernico.<sup>8</sup> Benedetti sostiene un

<sup>1</sup> La tesi del convenzionalismo delle ipotesi astronomiche si era affermata sin dall'antichità, per ovviare in qualche modo all'incongruenza tra l'omocentrismo sostenuto da Aristotele (*De coelo e Metaphysica*, XII) e i modelli matematici di Tolomeo (eccentrici, epicicli ed equanti). La questione era stata dibattuta durante il Medioevo, in particolare dagli Arabi e da Averroè, che aveva taciuto di 'assurdità' l'astronomia matematica, preludendo alla rivalutazione rinascimentale dell'omocentrismo (Fracastoro, Amico). Cfr. M. DI BONO, *Le sfere omocentriche di Giovan Battista Amico nell'astronomia del Cinquecento*, Genova, CNR, Università degli Studi di Genova, 1990; M. A. GRANADA e D. TESSICINI, *Copernicus and Fracastoro: the dedicatory letters to Pope Paul III, the history of astronomy, and the quest for patronage*, «Studies in History and Philosophy of Science», XXXVI, 2005, pp. 431-476.

<sup>2</sup> Cfr. R.S. WESTMAN, *The Melancton circle, Rheticus and the Wittenberg interpretation of the Copernican theory*, «Isis», LXVI, 1975, pp. 163-193.

<sup>3</sup> Mi permetto di rinviare a P. D. OMODEO, *Una poesia copernicana nella Torino di Emanuele Filiberto*, «Studi Piemontesi», XXXVII, 2008, 1, pp. 31-39. Con Altavilla Benedetti era entrato in polemica sull'affidabilità di almanacchi astronomici e pronostici astrologici con una *Lettera per modo di Discorso... intorno ad alcune nuove riprensioni, et emendationi, contra alli Calculatori delle Effemeridi* (Torino, 1581), riproposta, in versione latina (*Defensio ephemeridum*), anche in BENEDETTI, *Div. spec.*, pp. 228-248.

<sup>4</sup> Cfr. G. B. BENEDETTI, *Lettera per modo di Discorso*, in Torino, Appresso gl'heredi del Bevilacqua, 1581.

<sup>5</sup> BENEDETTI, *Div. spec.*, pp. 255-256.

<sup>6</sup> Cfr. A. GRISERI, *Nuovi programmi per le tecniche e la diffusione delle immagini*, in *Storia di Torino*, a cura di G. Ricuperati, Torino, Einaudi, 1998, vol. III, pp. 295-311.

<sup>7</sup> BENEDETTI, *Div. spec.*, p. 255.

<sup>8</sup> *Ibidem*: «[...] id etiam minus putabunt hii, qui opinionem Aristarchi Samii, et Nicolai Copernici sequuntur, quorum ratione fieri non potest, ut credant eius, quod ex universo reliquum est, alium finem non habere, quam regimen huius centri [Tellus] epicycli Lunaris, ut

principio di omogeneità, applicabile, se non a tutto l'universo, quantomeno agli altri corpi del nostro sistema planetario: non vi è ragione per cui gli altri pianeti debbano sottrarsi al divenire («ab ortu et interitu»). Vano sarebbe l'argomento aristotelico secondo cui non si sono mai osservati mutamenti in cielo, dato che la distanza impedisce di verificare se vi sia vita e alterazione in corpi a noi così distanti, «unde etiam fieri potest, ut in coelo sint particulares alterationes, quae a nobis tamen, qui ab illis longe distamus, non compraeherentur».<sup>1</sup> Neppure gli argomenti aristotelico-tolemaici contro i moti della Terra risultano insuperabili: la rotazione sull'asse sottrarrebbe alle stelle fisse il gravoso compito di un moto diurno esageratamente rapido,<sup>2</sup> mentre la rivoluzione annua rispetterebbe la dignità dell'astro diurno, compendosi «circa [...] divinum corpus solare».<sup>3</sup> Nella chiusa della lettera Benedetti riprende e integra l'argomento, già impiegato da Copernico contro Tolomeo, della partecipazione dei corpi sospesi in aria al moto terrestre,<sup>4</sup> introducendo un'allusione alla dottrina dell'*impetus* e spingendosi a conclusioni di ordine cosmologico:

Rationes autem a Ptolomeo in contrarium adductae apud ipsos, nullae sunt, quia quaelibet pars (ut inquiunt) retinet naturam totius, praeterquam quod aer, et aqua, quae ipsam terram circundant, plane eundem naturalem impetum motus obtineant, qui tanto lentior est, quanto longius distat aer, ab ipsa terra, secundum etiam talem opinionem, nulla necessitas, ut locus fixarum terminaretur aliquibus superficiebus, convexa scilicet, et deversa.<sup>5</sup>

L'aria prossima alla Terra sarebbe trasportata dal moto del pianeta e rallenterebbe sino alla quiete, a mano a mano che la distanza aumenta. In questo *aer* immoto si troverebbero le stelle fisse, il cui *locus* non conoscerebbe termine alcuno, né convesso, né concavo: i confini dello spazio, in altre parole, non sarebbero sferici. È l'abbandono dell'immagine del cosmo quale 'mondo chiuso'.

Le implicazioni cosmologiche della lettera a Pingone (copericanesimo e infinitismo) sono già state evidenziate da Di Bono.<sup>6</sup> Occorre però soffermarsi sull'apparente incongruenza di questo passo 'infinitistico' rispetto a quanto si legge in un'altra lettera, indirizzata al dignitario Giovanni Paolo Capra, in cui Benedetti tocca la questione della forma del cielo.<sup>7</sup> Contro Aristotele, egli osserva: «Coelum ea ratione sphaericum non est, quod magis sit capax, quia ei innumerabiles

illorum more loquar». La terra planetaria di Copernico è destituita di ogni centralità, tranne che per l'orbita della Luna.

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 255-256: «[...] quae quidem omnia [phaenomena], cum simplicibus gyro terrae circa suum axem (ut dicunt) tolluntur, quod sufficit ad recipiendum lumen, et influentias illorum corporum». Lo stesso argomento si trova in *De revolutionibus*, 1.8. Si noti la preoccupazione astrologica di Benedetti.

<sup>4</sup> Cfr. COPERNICO, *De revolutionibus*, 1.7-8.

<sup>3</sup> Ivi, p. 256.

<sup>5</sup> BENEDETTI, *Div. spec.*, p. 256.

<sup>6</sup> M. DI BONO, *L'astronomia copernicana nell'opera di Giovan Battista Benedetti*, cit., pp. 286 e sgg.

<sup>7</sup> BENEDETTI, *De motu molae, et trochi, de ampullis, de claritate aeris, et Lunae noctu fulgentis, de aeternitate temporis, et infinito spacio extra Coelum, Coelique figura*, in *Div. spec.*, pp. 285-286.

alias figuras adeo magnas poterat concedere causa divina». <sup>1</sup> La sfericità del cielo non sarebbe deducibile dalla 'capacità' di tale figura solida, «sed sphaericum est effectum, ne partem aliquam haberet sui termini superfluum, quia nullum corpus a breviori termino quam a spherico terminari potest». <sup>2</sup> Benedetti rigetta dunque l'argomento peripatetico, ma non la conclusione: il cielo è sferico, non per le ragioni addotte da Aristotele, ma perché le proprietà geometriche di tale figura risponderebbero ad un principio di economia. L'apparente incompatibilità di questo passo con la dichiarazione infinitistica sopraccitata può essere superata se si tiene conto di una distinzione terminologica contenuta nel titolo stesso della lettera a Capra: *De... infinito spacio extra Coelum, Coelique figura*. Anche se lo spunto non viene ampliato nel testo, la distinzione tra *spacium* e *coelum* sembra della massima importanza, poiché consentirebbe di coniugare la 'sfericità', e dunque la 'finitezza', della volta stellata, con la negazione che «il luogo delle [stelle] fisse sia racchiuso da alcuna superficie convessa o concava». <sup>3</sup> Alla luce di questo, occorre correggere alcune considerazioni di Di Bono che, dalle dichiarazioni infinitistiche di Benedetti, ha desunto anche il rigetto dell'ottava sfera, quella delle stelle fisse. <sup>4</sup> In realtà non ci troviamo qui confrontati né con la 'sfera infinita' di Cusano, né con il 'copernicanesimo infinitistico' di Digges, né con i mondi infiniti di Bruno, ma piuttosto con una visione assimilabile al 'mondo finito in uno spazio infinito' dello *Zodiacus Vitae* di Palingenio Stellato (Venezia, 1534) o della posteriore *Nova de universis philosophia* di Francesco Patrizi da Cherso (Ferrara, 1591). <sup>5</sup> Con quest'ultimo Benedetti intratteneva d'altronde una cordialissima corrispondenza, come attestano alcune lettere ripubblicate nel XIX secolo. <sup>6</sup>

Benedetti mette inoltre in dubbio l'esistenza delle sfere cristalline deputate dai peripatetici a trasportare i pianeti: «Quod eam distinctionem orbium, quae iam invaluit, non teneas, sed putes totum esse quoddam continuum excipiens corpo-

<sup>1</sup> Ivi, p. 286.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Ivi, lettera a Pingone, p. 256.

<sup>4</sup> M. DI BONO, *L'astronomia copernicana nell'opera di Giovan Battista Benedetti*, cit., pp. 289-290: «[...]una volta eliminata la rotazione della sfera celeste, per Benedetti non ha più senso neppure parlare di una qualche superficie, concava o convessa, delimitante l'universo, il che significa, in ultima istanza, un'apertura verso l'infinito».

<sup>5</sup> Cfr. A. KOYRÉ, *From the closed World to the infinite Universe* (Baltimore, 1957), ed. ital. *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Milano, Feltrinelli, 1970. Si vedano anche: F. R. JOHNSON, S. V. LARKEY, *Thomas Digges, the Copernican System and the Idea of Infinity of the Universe in 1576*, «Huntington Library Bulletin», v, 1934, pp. 69-117; M. A. GRANADA, *Digges, Bruno e il Copernicanesimo in Inghilterra*, in *Giordano Bruno 1583-1585. The English Experience / L'esperienza inglese. Atti del convegno (Londra, 3-4 giugno 1994)*, a cura di M. Ciliberto e N. Mann, Firenze, Olschki, 1997, pp. 125-155. Per la cosmologia di Patrizi: P. ROSSI, *La negazione delle sfere e l'astrobiologia di Francesco Patrizi*, in *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari, De Donati, 1977, pp. 401-439, anche in *IDEM, Immagini della scienza*, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 109-147; E. ROSEN, *Francesco Patrizi and the celestial spheres*, «Physis», xxvi, 1984, pp. 305-324; C. VASOLI, *Francesco Patrizi sull'infinità dell'universo*, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, Roma, Editori Riuniti, 1991, vol. I, pp. 277-308; E. GARIN, *Motivi della cultura filosofica ferrarese nel Rinascimento*, in *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Milano, Bompiani, 1994 pp. 402-431.

<sup>6</sup> G. CLARETTA, *Lettere tre di Francesco Patrizi a Giambattista Benedetti matematico del Duca di Savoia*, in *Miscellanea di Storia Italiana*, Torino, Stamperia Reale, 1862, vol. I, pp. 380-383.

ra stellarum, novum non est, nam nonnulli solidae doctrinae Philosophi idem confuerunt». <sup>1</sup> Nonostante ciò l'autore sembra ritenere che il moto degli astri si accompagni a quello di corpi diafani, assimilabili a vapori (*fumi*). Tali spostamenti sarebbero la causa dello scintillio delle stelle. <sup>2</sup> Proprio il tremolio della *nova* apparsa in Cassiopea nel 1572 sarebbe una prova della sua natura sopralunare, contro le opinioni dei peripatetici. Benedetti si perita di fornire anche una dimostrazione matematica della grande distanza della *nova*, considerando l'assenza di parallasse osservabile. <sup>3</sup> Da fonti indirette, siamo inoltre al corrente del fatto che egli osservò la cometa del 1577-1578, ma purtroppo non sappiamo con quali risultati. <sup>4</sup>

In una delle *Disputationes* contro Aristotele, l'autore, per sottolineare l'affinità della Terra con gli altri pianeti, fa valere un principio di relatività del punto di vista dell'osservatore, secondo cui gli astri appaiono a noi, come noi a loro: «Aristo[teles] non consideravit, quod similiter de terra dici posset, quando ipsa ita eminus prospiceretur, imo absque dubio putandum est, quod si terra luce Solis praedita esset, et aliquis ipsam ab octavo orbe vellet videre, nullo pacto cerneret, cum sidera illa quae primae magnitudinis vocantur, et quae plusquam centies maiora ipsa terra putantur non nisi ut puncta videantur». <sup>5</sup> In un altro capitolo delle *Disputationes* (xxxvi), in cui Di Bono ha riscontrato una certa vicinanza di Benedetti alla filosofia nolana, viene accreditata la pluralità dei mondi (*Minus sufficienter explosam fuisse ab Aristotele opinionem credentium plures mundos existere*). Ogni pianeta sarebbe un'altra Terra, con i propri elementi e i propri luoghi naturali: «[...] si essent dicti mundi, eorum quilibet suum proprium centrum, suamque propriam circumferentiam haberet, terrasque et ignes haberent inclinationem ad centra circumferentiasque suorum mundorum». <sup>6</sup> Si osservi che, sebbene l'uso del termine 'mondo' quale 'pianeta' sia identico in Benedetti e in Bruno, <sup>7</sup> tuttavia al discorso del primo è del tutto aliena l'idea nolana di un numero infinito di pianeti e di sistemi planetari.

<sup>1</sup> BENEDETTI, *De dignitate planetarum*, in *Div. spec.*, p. 411.

<sup>2</sup> IDEM, *Disputationes de quibusdam placitis Arist[otelis]*, in *Div. spec.*, cap. xxviii, *Occultam fuisse gravissimo Stagiritae causam scintillationis stellarum*, p. 186: «Scintillatio ergo stellarum, neque aspectus nostri ratione, neque alicuius mutationis earundem stellarum, sed ab inaequalitate motus corporum diaphanorum mediorum nascitur, quemadmodum clare cernitur, quod si inter aliquod obiectum, et nos, aliquis fumus, qui ascendat, intercesserit, videbimus obiectum illud quasi tremere. Hoc autem tanto magis fiet, quanto magis distabit obiectum ab ipso fumo; unde admirationi locus non erit, si stellas fixas magis scintillare, quam errantes cernamus. Lumen stellae ad oculum nostrum accedens, perpetuo per diversas diaphaneitates penetrat, medio continuorum motuum corporum mediorum, unde continuo eorum lumen variatur, et hoc in longitudinis magis, quam in propinquis stellis apparet [...]».

<sup>3</sup> IDEM, *De stella Cassiopeiae*, in *Div. spec.*, pp. 371-374. Cfr. DI BONO, *L'astronomia copernicana nell'opera di Giovan Battista Benedetti*, cit., pp. 293-296.

<sup>4</sup> D. ROSSETTI, *Cometa*, Torino, per la Vedova Gianelli e Domenico Paolino, 1681, p. 63. Cfr. ROERO, *op. cit.*, p. 43.

<sup>5</sup> BENEDETTI, *Div. spec.*, *disputatio xxxix, Examinatur quam valida sit ratio Aristotelis de inalterabilitate Coeli*, p. 197.

<sup>6</sup> Ivi, p. 195.

<sup>7</sup> Si veda ad esempio *Infinito*, BDFI 347.



In più passi traspare una certa propensione di Benedetti per dottrine attribuite alla scuola pitagorica. Nella *disputatio* xxx egli rigetta la tesi aristotelica che il calore del Sole derivi dal suo «moto locale», sostenendo di contro che esso provenga dalla sua luce.<sup>1</sup> Tale affermazione va implicitamente in direzione della dottrina pitagorica della natura ignea dell'astro diurno. Una *disputatio* successiva (xxxiii) rivaluta la tesi dell'armonia universale: *Pythagoreorum opinionem de sonitu corporum coelestium non fuisse ab Aristotele sublatam*. Il «sonitus» non riguarderebbe né la produzione fisica di un qualche suono, né una proporzione armonica tra i moti degli astri, bensì andrebbe ricondotto all'ordine provvidenziale sotteso ai fenomeni celesti.<sup>2</sup> Un riferimento alla dottrina pitagorica della metempsicosi, nella lettera a Capra, va considerato probabilmente come una semplice allusione scherzosa: «Si vera esset animorum illa transmigratio quam sibi Italicae Sapientiae Pater Pythagoras effinixerat, tuam, meamque existimarem animam canis, quandoque venatici fuisse».<sup>3</sup>

La cosmologia anti-aristotelica di Benedetti trova giustificazione in alcuni assunti filosofici delle *Disputationes de quibusdam placitis Arist[otelis]*, in particolare quelli *de vacuo* (xix), *de loco* (xx) e *de tempore* (xxii). Quanto al primo punto, il matematico sostiene l'esistenza reale del vuoto: «Quam sit inanis ab Aristotele suscepta demonstratio quod vacuum non detur».<sup>4</sup> L'esistenza del *vacuum* (un'apertura nei confronti dell'atomismo) si sposa qui con la fisica dell'*impetus*. Benedetti è convinto che il perdurare del moto di un corpo dipenda da una 'virtù impressa' e non già, come voleva Aristotele, da un'azione continua dell'aria. Il mezzo è anzi di impedimento, sicché il moto nel vuoto non solo è possibile, ma risulta più agevole che *in pleno*.<sup>5</sup> L'affermazione del *vacuum* si inserisce perciò nella cornice degli studi *de motu*, sulla caduta dei gravi e sulla «naturalis inclinatio recta eundi» dei corpi in movimento, argomenti sui quali l'opera di Benedetti è stata più studiata.<sup>6</sup>

Il 'locus' viene definito nel *Diversarum speculationum... liber* come «intervallo corporeo», contro l'accezione aristotelica di «superficie continente». Tale concezione apre la strada a una riflessione *de infinito* (xxi): «nullum inconueniens sequeretur, quod extra caelum reperiri possit corpus aliquod infinitum [...]».<sup>7</sup> In termi-

<sup>1</sup> BENEDETTI, *Div. spec.*, pp. 187-188.

<sup>2</sup> Ivi, p. 191: «Quod autem attinet ad motus, ad magnitudines, ad distantias, et ad influxus, nihil est, quod hisce proportionibus conveniat, sed quia haec omnia dependent ab infinita, et divina providentia Dei, necessario sit ut istae velocitates, eae magnitudines, distantiae, et influxus, talem ordinem, et respectum inter seipsas, et universum habeant, qualis perfectissimus sit».

<sup>3</sup> Ivi, p. 285.

<sup>4</sup> Ivi, *disputatio* xix, pp. 179-180.

<sup>5</sup> Ivi, p. 180: «Corpus q velocius erit in vacuo, quam in pleno».

<sup>6</sup> Ivi, p. 285 e *passim*. DI BONO, *L'astronomia copernicana nell'opera di Giovan Battista Benedetti*, cit., p. 290. Oltre ai già citati studi sulla meccanica di Benedetti, cfr. anche V. CAPPELLETTI, *sub voce*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, VIII, 1966, pp. 259-265.

<sup>7</sup> BENEDETTI, *Div. spec.*, p. 181. Il passo intero: «Omittamus quod cum Aristoteles debuerit beneficio loci destruere infinitum, ordine perverso de infinito prius, quam de loco disputationem instituat; sed dicamus ipsum intelligere de infinito corporeo, et cum probaverimus corporis locum esse corporeum intervallum, non autem superficiem, neque opus sit in definitione intervalli mentionem aliquam facere terminorum, unde ipsum infinitum esse potest, neque aliqua ratione de hac re dubitari potest; hoc modo nullum inconueniens sequeretur,



ni simili a quelli usati da Bruno nel *De l'infinito*, il matematico di Torino accusa Aristotele di aver commesso una *petitio principii* consistente nel negare l'infinità in base a una dottrina dei luoghi che già presuppone la finitezza dell'universo.<sup>1</sup> Lo spazio infinito non comporterebbe invece alcuna contraddizione logica: esso è concepibile, così come concepibile è anche l'infinità numerica.<sup>2</sup>

Benedetti rigetta inoltre la definizione aristotelica del tempo quale «*motuum mensura*». Il tempo non dipende dai moti celesti, in quanto va considerato piuttosto come la condizione della misurabilità degli stessi. Viene pertanto detto «*locus motuum*». Il tempo, si legge, è eterno e indipendente dalle rivoluzioni degli astri:

Tempus ex necessitate (philosophice tamen loquendo) res est aeterna, motus non item, quia diversis modis terminari potest et cessare, et interim dum cessabit quiescet corpus, quod primo movebatur, nihilominus tamen, tempus continuabit cursum suum. Tempus igitur potius locus motus erit dicendum, quam numerus aut mensura eius, et tale est, ut consumatum videatur a continuo quodam fluxu unius instantis, [...] et cum dico ab uno instanti, unum in specie, et non in numero intelligo, quod a sensibus nostris percipi non potest, neque etiam notari, quia novum semper instans occurrit.<sup>3</sup>

Si impone a questo punto un raffronto tra la cosmologia di Benedetti e quella illustrata da Bruno in quei dialoghi che cominciarono a circolare a Londra (in particolare *La cena de le Ceneri* e il *De l'infinito, universo e mondi*) mentre le *Diversae speculationes* venivano impresse a Torino. Adesione a Copernico, infinità dello spazio, pluralità dei mondi, specularità tra i punti di vista di osservatori posti su pianeti distanti, rilievo cosmologico di fenomeni celesti eccezionali come la *nova* del 1572 e le comete, rigetto delle sfere cristalline, corruttibilità dei cieli, esistenza del *vacuum*: tanti sono i punti di contatto tra i due autori.<sup>4</sup> Non vanno sottaciute

quod extra coelum reperiri possit corpus aliquod infinitum, quamvis, id ipse nulla evidenti ratione inductus perneget».

<sup>1</sup> Vedi il passo citato sopra. All'argomento aristotelico che il cielo non può essere infinito, perché altrimenti non riuscirebbe a compiere la sua rotazione diurna in un tempo finito, Bruno ribatte nel *De l'infinito*: «Ma costui come sofista prende una parte della sua argomentazione dalla conclusione dell'avversario: supponendo il proprio principio che l'universo è mobile, anzi che si muove, e che è di figura sferica» (BDFI 351).

<sup>2</sup> BENEDETTI, *Div. spec.*, p. 181: «[...] in quantitatis definitione nullam esse necessitatem terminorum, ut exempli gratia in definitione numeri, non est necessarium alicuius determinati numeri, quia multitudo, non minus infinita, quam finita, intelligi potest».

<sup>3</sup> Ivi, p. 182.

<sup>4</sup> Per la cosmologia di Bruno mi limito a: A. DEL PRETE, *Bruno, l'infinito et les mondes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999; H. GATTI, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1999; M. A. GRANADA, *Synodus ex mundis*, «Bruniana & Campanelliana», XIII, 2007, 1, pp. 149-156; D. TESSICINI, *I dintorni dell'infinito: Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, Pisa, Serra, 2007. Per una collocazione del discorso naturale di Bruno nella cornice della sua concezione generale della natura, cfr. E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003.

però le significative differenze, a partire dall'approccio matematico di Benedetti e la sua rivendicazione di una *philosophia mathematica*, in contrasto con il rimprovero rivolto da Bruno a Copernico di essersi arrestato ad un «più matematico che natural discorso». <sup>1</sup> L'ambiguo tentativo benedettiano di tener assieme la sfericità del cielo con l'infinità dello spazio sembra rimandare a Palingenio Stellato, deriso da Bruno nel *De immenso* del 1590 come uno di quelli «che sognano con il volgo, si accorgono di sognare, cercano di scuotere il sonno, ma presto sognano di essere svegli, cosicché la specie del sogno muta, ma non svanisce». <sup>2</sup> In altre parole, in Benedetti sarebbe assente uno degli aspetti di maggior rilievo della cosmologia bruniana, il principio di omogeneità universale, dato che si limitò ad accreditare la natura elementare e corruttibile del *coelum* finito. La pluralità dei mondi si ferma all'analogia tra gli altri pianeti del sistema solare e la Terra, senza giungere agli innumerabili sistemi di Bruno. Ciò detto, anche le convergenze tra i due sono degne di nota. La critica ad Aristotele li accomuna: la demolizione dei concetti di base della *Physica*, del *De coelo* e del XII della *Metaphysica*, una rinnovata concezione *de motu, de loco, de infinito e de tempore*, oltre alla riabilitazione del *vacuo*. Tutto ciò si inserisce in un progetto filosofico-naturale che ricorda gli *Articuli* parigini di Bruno *adversus Peripateticos* o la loro successiva rielaborazione. <sup>3</sup> Il nesso tra copernicanesimo e infinitismo è una costante dell'opera nolana, a partire dalle pubblicazioni del 1584-1585, per finire col lascito dei poemi francofortesi del 1591. Non passi inosservato il ricorso alla dinamica dell'*impetus*, ne *La cena de le Ceneri* (Londra, 1584), al fine di rendere plausibile la caduta dei gravi nonostante il moto della Terra. <sup>4</sup> Già Anneliese Maier indicò proprio nell'uso anti-aristotelico della fisica parigina della *vis motrix* una linea ideale che congiunge Bruno, Benedetti e Galileo. <sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Cena*, BDFI 25.

<sup>2</sup> *De immenso* VIII,II BOL 292: «Quidam somniantes cum vulgo, somnare se itelligit, conantur somnum excutere, sed mox se vigilare somniant, somni mutata specie, non abacta».

<sup>3</sup> Cfr. G. BRUNO, *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici / Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, a cura di E. Canone, Pisa-Roma, Serra, 2006.

<sup>4</sup> *Cena*, BDFI 88-89. Agli argomenti copernicani di queste pagine bruniane ha dedicato grande attenzione A. Koyré nelle *Études galiléennes*, vedendo in questa integrazione di Copernico con la dinamica dell'*impetus* un notevole passo avanti verso la 'relatività del moto rispetto al sistema di riferimento': «[Secondo Bruno] i corpi che sono 'sulla terra' partecipano al movimento della terra non perché partecipano alla sua 'natura', ma semplicemente perché sono 'in essa'» (A. KOYRÉ, *Studi galileiani*, cit., p. 175).

<sup>5</sup> A. MAIER, *Die Impetustheorie*, in *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1951, pp. 113-314, pp. 304-305: «[Die Impetustheorie] wird [...] ausdrücklich der aristotelischen Auffassung entgegengesetzt, und dieser vorgezogen. Unter denen, die die Impetustheorie auch noch im 16. Jahrhundert so aufgefasst haben [...] gehören die beiden großen italienischen Naturphilosophen Bernardino Telesio und Giordano Bruno, ferner Giovanni Battista Benedetti, der eigentlicher Anfänger der mathematischen Mechanik, dessen Werk *Diversarum spaculationum mathematicarum et physicarum liber* (1585) die Entwicklung eröffnet, die von der rein naturphilosophischen Erfassung der Bewegungsphänomene führt und die genau ein Jahrhundert später in Newtons *Philosophie natura-*

La cosmologia delineata da Benedetti nelle *Diversae speculationes* presenta una concezione infinitistica dello *spacium* o *locus* (inteso come *intervallum corporeum*) al cui interno si situa un *coelum* sferico, in cui le stelle fisse racchiudono il sistema planetario eliocentrico di Copernico. Le sfere cristalline della tradizione cedono il posto ad un *aer* in cui i vari *mundi*, concepiti in analogia con la Terra, compiono le loro rivoluzioni, seguendo un principio provvidenziale di armonia. Il Sole, al centro, riscalda gli altri corpi con la propria luce. Questa originale concezione impone Benedetti e il suo ambiente culturale all'attenzione degli studi sul dibattito rinascimentale *de systemate mundi*.<sup>1</sup> Non si ignori la chiara fama di cui gode il matematico di corte di Torino, dedicatario del sonetto di Torquato Tasso *Misurator de' gran celesti campi / E de' moti del sole e della luna*,<sup>2</sup> oltre che elogiato negli *Euclidis Elementorum Lib. xv* di Cristopher Clavius, dedicati ai duchi di Savoia Emanuele Filiberto e Carlo Emanuele I.<sup>3</sup> Johannes Kepler, attento a tutte le voci del dibattito filosofico-cosmologico, apprezzò Benedetti al punto da indicarlo tra i pochi matematici degni di considerazione al di qua delle Alpi: «Itali somniant (preter unum Grumandinum et Ioh. Baptistam Benedictum, Clavius enim Germanus est)».<sup>4</sup> L'ammirazione appare giustificata: non solo per la ricca produzione scientifica, ma anche per la singolare riflessione cosmologica, Benedetti merita un posto accanto alle voci più rappresentative della temperie culturale e filosofica dell'epoca.<sup>5</sup>

*lis principia mathematica ihre Krönung finden sollte, und schließlich Galilei. Bei ihnen hat die Impetustheorie noch durchaus die polemische Spitze gegen den Aristotelismus».*

<sup>1</sup> A proposito della 'svolta cosmologica' nel dibattito astronomico cinquecentesco si può consultare M.A. GRANADA, *El debate cosmológico en 1588. Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin*, Napoli, Bibliopolis, 1996. Si veda anche J. SEIDENGART, *Dieu, l'univers et la sphère infinie*, Parigi, Michel, 2006. Interessante è anche lo studio sul dibattito olandese a cavallo del XVI e XVII secolo in R. VERMIJ, *The Calvinist Copernicans. The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575-1750*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademis van Wetenschappen, 2002.

<sup>2</sup> Cfr. M. L. DOGLIO, *Intellettuali e cultura letteraria (1562-1630)*, in *Storia di Torino*, cit., pp. 599-653, p. 610.

<sup>3</sup> C. CLAVIUS, *Euclidis Elementorum Lib. xv*, Romae, Apud Bartholomaeum Grassium, 1589. Nella dedicatoria (*Serenissimo Principi ac Domino D. Carolo Emmanuelli Sabaudiae Duci*) Clavio elogia Benedetti quale «scientissimus rerum Mathematicarum» (ff. \*4r-\*5r).

<sup>4</sup> J. KEPLER, lettera a S. Hafemeffer (Praga, 1606), in *Gesammelte Werke*, München, 1951, p. 390. V. CAPPELLETTI (voce 'Benedetti', cit., p. 262) indica tra gli estimatori di Benedetti anche il professore pisano di filosofia Iacopo Mazzoni, Paolo Sarpi e Marin Mersenne.

<sup>5</sup> Desidero ringraziare la *Fondazione Filippo Burzio* che, con una generosa borsa di studio, ha reso possibili i miei studi sul Rinascimento piemontese e, in particolare, una ricerca sul dibattito matematico-astronomico nella Torino di Benedetti.

## LA BIBLIOTECA CASANATENSE E L'EDIZIONE NAZIONALE DI BRUNO

MARGHERITA PALUMBO

**I**L 19 giugno del 1873, a poco meno di tre anni dall'apertura della breccia di Porta Pia, fu emanata la legge sulla soppressione delle corporazioni religiose romane, in base alla quale circa settanta biblioteche conventuali confluirono, tra il 1874 e il 1875, nella sede del Collegio Romano, costituendo così – insieme ai consistenti fondi della raccolta gesuitica stessa – il primo nucleo della futura Nazionale di Roma. Diversa fu la sorte della Biblioteca Casanatense, la cui amministrazione era stata affidata nel 1698, per volontà testamentaria del cardinale Girolamo Casanate, alle più alte cariche domenicane, residenti nel Convento di Santa Maria sopra Minerva. Il 5 novembre del 1873 la Giunta liquidatrice dell'asse ecclesiastico prese ufficiale possesso della Casanatense, anche se il passaggio definitivo al Regno d'Italia si ebbe solo nel 1884, a conclusione del processo intentato dai Domenicani della Minerva riguardo alla proprietà della Biblioteca<sup>1</sup>. Nell'attesa che si sciogliesse il nodo giuridico, il Ministero della Pubblica Istruzione aveva fin dal 1873 affiancato un Direttore Governativo al padre Pio Tommaso Masetti, al quale toccò «la cattiva, e poco invidiabile parte di essere l'ultimo Prefetto Domenicano, e perciò costretto di assistere agli ultimi momenti, e di consegnarne a straniere mani le chiavi». <sup>2</sup> Tutte le fonti documentarie a nostra disposizione testimoniano la difficile convivenza tra gli uomini della nuova Italia e i Domenicani, «imperocché sebbene questi vi rimanessero fino all'anno 1884, nondimeno la loro azione, usurpate le rendite, e sottoposte ad un Direttore secolare, era divenuta quasi nul-

<sup>1</sup> Su questo difficile periodo di transizione cfr. le interessanti notizie contenute nella *Inchiesta sulla Biblioteca Vittorio Emanuele*, Roma, Tipografia Eredi Botta, 1880, affidata dal Ministero della Pubblica Istruzione a Giovanni Baccelli, Luigi Pigorini e Francesco De Renzis, e in cui non mancano alcuni riferimenti alla Biblioteca Casanatense. Cfr. ad esempio riguardo alla collocazione dei volumi provenienti dalle diverse raccolte conventuali – inizialmente riversati «confusamente e precipitosamente nei corridoi della Minerva» (ivi, p. 7) – nell'edificio del Collegio Romano, «lungo le pareti del corridoio del 1° piano sono collocati i libri di teologia, che si dicono doppi rispetto alla Casanatense, e sono destinati a essere venduti. Le celle a sinistra contengono i libri di teologia supplementari alla Casanatense, cioè quelli onde questa è mancante, e che dovranno esservi trasportati quando sia finito il giudizio pendente sulla proprietà di essa» (ivi, p. 3).

<sup>2</sup> PIO TOMMASO MASETTI, *Memorie storiche della Biblioteca Casanatense*, Biblioteca Casanatense (da ora in poi: BC), ms. 5068, p. 2. Si tratta di una copia dell'originale, conservato presso l'Archivio del Convento di Santa Maria sopra Minerva, ms. II.22. Delle *Memorie* – redatte da Masetti tra il 1883 e il 1888 – è disponibile una parziale edizione curata da A. Zucchi con il titolo di *La Biblioteca Casanatense*, «Memorie Domenicane», 48 (1932), pp. 80-289, 50 (1933), pp. 347-362, 51 (1934), pp. 235-250.

la, e di apparenza». <sup>1</sup> La mera 'apparenza' della azione dei Domenicani, ridotti in realtà a «semplici custodi» della raccolta libraria, <sup>2</sup> risulta evidente dalla lettura delle *Memorie storiche della Biblioteca Casanatense* redatte dallo stesso Masetti, dense di pungenti riferimenti a insensati acquisti voluti dai nuovi amministratori, spesso «vera Scopatura di botteghe, più per giovare i Librai, che per vantaggio della Biblioteca», <sup>3</sup> come «gl'inutili libri tedeschi, per il quali si dovette mettere in mezzo le Camere nuovi Scaffali [...] e quindi di più spostare altri libri, ed indurre confusione». <sup>4</sup>

Il materiale documentario conservato nell'Archivio della Casanatense permette di ricostruire una altra decisione presa da coloro che furono causa della «fine di una illustre Biblioteca, che un tempo fu nostra», e che agli occhi dei Domenicani non poteva che apparire deprecabile. <sup>5</sup> Proprio come in «quell'infausto anno 1798» della Repubblica Romana «non pochi stranissimi ordini piovevano da quei Ministri [...] col comando di dare senza difficoltà» in lettura libri «contro la Religione, o la Chiesa, o di condannata filosofia, ed empi», <sup>6</sup> così nel 1878 si stabilì che la Casanatense dovesse contribuire, attraverso il prestito delle edizioni possedute, alla realizzazione della Edizione nazionale delle opere latine di Giordano Bruno, avviata grazie al concreto appoggio del Ministro della Pubblica Istruzione Francesco De Sanctis.

Alcuni fascicoli dell'Archivio casanatense, relativi alla corrispondenza degli anni 1883-1885, riguardano – come si legge nell'oggetto – *Opere di Giordano Bruno*. Tra le varie lettere e carte abbiamo rinvenuto una ricevuta del 24 maggio del 1878, a firma dell'allora Direttore Governativo Gilberto Govi:

Roma addi 24 Maggio 1878

Sono state ritirate dalla Biblioteca Casanatense per ordine di S.E. il Sig.<sup>f</sup> Ministro della Pubblica Istruzione le opere seguenti:

De Monade numero et figura – Francofurti, 1614, 1 vol. in 8° picc°. (656 pagg.)

De Imaginum signorum et idearum compositione – Francofurti, 1591 1 vol. in 8°. picc°. (126 pagg.)

} mm XIV 2

<sup>1</sup> PIO TOMMASO MASETTI, *Memorie storiche della Biblioteca Casanatense*, cit., pp. 1-2.

<sup>2</sup> Ivi, p. 165.

<sup>3</sup> Ivi, p. 171.

<sup>4</sup> Ivi, p. 187. Il riferimento è all'alto numero di edizioni tedesche del XIX secolo, quasi esclusivamente di argomento giuridico, comprate in blocco in quegli anni dal Ministero e destinate alla Casanatense, senza alcuna coerenza con i fondi; cfr. a tale proposito MARGHERITA PALUMBO, *Biblioteca Casanatense*, in *Handbuch deutscher historischer Buchbestände in Europa, 9, Kroatien. Slowenien. Italien*, Hildesheim, Olms-Weidmann, 2001, pp. 312.

<sup>5</sup> PIO TOMMASO MASETTI, *Memorie storiche della Biblioteca Casanatense*, cit., p. 4.

<sup>6</sup> Ivi, p. 93.

De Lulliano specierum scrutinio	$\left. \begin{array}{c} \\ \\ \end{array} \right\}$	Compresi un 1 vol. delle Raymundi Lulli Opera	$\left. \begin{array}{c} \\ \\ \end{array} \right\}$	Da. XIV.41
De Lampade combinatoria lulliana				
De Progressu logicae venationis				
		Argent. 1617 – 1 vol. in 8°.		

6. De Umbris idearum – Parisiis, 1582. 1 vol. in 8°.	$\left. \begin{array}{c} \\ \\ \end{array} \right\}$	FF.XIII.25
7. Ars memoriae – ib; id. – 1 vol. in 8°. <sup>1</sup>		

Il riferimento è alle edizioni bruniane possedute dalla Biblioteca, l'edizione del 1614 del *De monade numero et figura*<sup>2</sup>, il *De imaginum, signorum & idearum compositione* del 1591<sup>3</sup>, la silloge lulliana data originariamente alle stampe da Lazarus Zetzner nel 1598 e comprendente il *De specierum scrutinio*, il *De lampade combinatoria lulliana* e il *De progressu & lampade venatoria logicorum*, e di cui la Casanatense conservava – allora come oggi – la più tarda ristampa del 1617<sup>4</sup>; e infine il *De umbris idearum* – con annessa quella *Ars memoriae* che in questa nota è erroneamente presentata come edizione autonoma.<sup>5</sup>

Nel 1883 i volumi non erano però ancora stati restituiti, come risulta da una lettera inviata il 24 aprile a padre Masetti dal direttore della Biblioteca Nazionale Domenico Gnoli, responsabile in quegli anni anche della Casanatense:

La prego di volermi fornire le necessarie indicazioni per poter ripetere le opere di Giordano Bruno che fin dal 1879 furono date in prestito da codesta Biblioteca. Mi occorre avere la nota delle opere, la data precisa, il nome di chi Le ha rilasciato ricevuta e da chi venne la richiesta e l'autorizzazione a darli:

Firm.<sup>to</sup> D. Gnoli<sup>6</sup>

Così replica il domenicano:

B.C. 24 Aprile 1883

Ho l'onore secondo il desiderio di V.S. Ill.<sup>ma</sup> di qui trascrivere l'ordine, che sin dal 1878, venne di dare fuori le Opere del Bruno, ordine che conservo in originale, ed è il seguente [...]

Mi sembra, per quanto ricordo, che mi si dicesse essere per ristampa da farsi in

<sup>1</sup> BC, Archivio, *Posizione 2, Anno 1885*, fasc. 9, n. 22, allegato.

<sup>2</sup> L'esemplare corrispondente è attualmente conservato in Casanatense con segnatura mm.xiv.2. all'interno di un volume che comprende – esattamente come indicato nella nota del 1878 – anche il *De imaginum, signorum & idearum compositione*, di cui la biblioteca conserva anche una copia in forma autonoma (BC: N.VIII.36 CCC). Cfr. a tale proposito *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico documentaria. Roma, Biblioteca Casanatense, 7 giugno-30 settembre 2000*, Firenze, Olschki, 2000, pp. 155 e 160-161.

<sup>3</sup> Cfr. *supra*, nota 2.

<sup>4</sup> Il volume è oggi individuato dalla segnatura II.XIV.41. Cfr. *Giordano Bruno 1548-1600*, cit., pp. 161-162.

<sup>5</sup> BC: ee.XIII.25. Per una descrizione dell'esemplare cfr. *Giordano Bruno 1548-1600*, cit., p. 87.

<sup>6</sup> BC, Archivio, *Posizione 2, Anno 1883*, fasc. 00, n. 00.

Firenze, però la I<sup>a</sup>. Parte del I.<sup>mo</sup> volume, che venne in dono nel 1879, è impressa in Napoli. Se poi codesta ristampa continui mi è ignoto: nulla più è venuto.

Nella lusinga di avere adempito quant'Ella chiedeva passo all'onore di dichiararmi con profonda stima

Della S.V. Ill<sup>ma</sup> D<sup>mo</sup> U<sup>mo</sup> Ser<sup>e</sup> P. Pio Tom<sup>o</sup> Masetti<sup>1</sup>

Qualche giorno dopo, il 29 aprile, Gnoli si rivolse allo stesso Ministro della Pubblica Istruzione, Guido Baccelli:

Fin dal 24 maggio 1878 per ordine di S.E. il Ministro della Pubblica Istruzione, furono ritirate dalla biblioteca Casanatense le opere di Giordano Bruno indicate, come risulta dalla memoria originale rilasciata dall'onorevole G. Govi, allora Direttore Governativo di quella Biblioteca. Sono trascorsi oramai cinque anni senza che di quelle opere si sia più avuta notizia. Prego quindi l'Eccellenza Vostra di voler provvedere affinché le dette opere tornino al loro posto.

Il Prefetto D. Gnoli<sup>2</sup>

La risposta da parte del Ministero giunse il 17 giugno 1883, a firma del responsabile della Divisione per l'Istruzione superiore, le Accademie e le Biblioteche del Ministero:

I libri della Casanatense, de' quali era acclusa la nota nella sua del 25 aprile p<sup>o</sup>p<sup>o</sup>, avuti in prestito da questo Ministero nel maggio 1878, saranno rimandati a codesta biblioteca non appena sia compita la pubblicazione delle opere di Giordano Bruno, a cui sta attendendo il prof.<sup>re</sup> Fiorentino, e per la quale gli abbisognano ancora quelle opere per il Ministro Fiorelli.<sup>3</sup>

Il prestito delle antiche stampe era stato quindi richiesto a favore di Francesco Fiorentino, che della Casanatense fa menzione a proposito del *De immenso*, nella introduzione apposta al primo tomo degli *Opera latina*:

Di edizioni ne corrono due, entrambe di Francfort, ma una con la data del 1591; l'altra, del 1614. A me sembrano una sola, col frontispizio rifatto a nuovo in quella che si dà per seconda edizione. Io ho tenuto sott'occhio l'occhio l'uno e l'altro esemplare, di cui il primo appartiene alla biblioteca dell'Università di Bologna, il secondo alla Casanatense [sic] di Roma.<sup>4</sup>

Fiorentino morì a Napoli il 22 dicembre 1884, e pochi giorni dopo il nuovo Direttore della Casanatense, Carlo Gargioli, si rivolse al Ministero:

Roma, 30 dic. 1884

Da un documento esistente in quest'ufficio, e del quale trasmetto copia a V.E., risulta che fino dal 24 maggio 1878 codesto Ministero fece estrarre da questa Biblioteca alcuni volumi rari, contenenti opere di Giordano Bruno: e ciò per giovare agli studi che stava facendo per ordine del Ministero stesso il prof. Francesco Fiorentino, incaricato di un'edizione critica delle opere di quel Filosofo. Ora essendo morto il prof. Fiorentino,

<sup>1</sup> La nota, pur datata 24 aprile 1883, è conservata in BC, Archivio, *Posizione 2, Anno 1885*, fasc. 9, n. 22, allegato.

<sup>2</sup> BC, Archivio, *Posizione 2, Anno 1883*, fasc. 13b, n. 6.

<sup>3</sup> BC, Archivio, *Posizione 2, Anno 1883*, fasc. 13b, n. 29.

<sup>4</sup> BOL I, I, XXV.



prego V.E. a voler procurare che i predetti volumi vengano restituiti con una certa sollecitudine, restituzione che, per quanto è a mia notizia, era già stata sollecitata della direzione della Vittorio Emanuele fino dal 1883. [...]

Il sr. Bibliotecario Gargioli<sup>1</sup>

Il 9 gennaio del 1885 fu inviata, quale risposta, una inattesa e sconcertante nota, con la quale è la stessa Divisione per l'Istruzione Superiore a chiedere urgentemente ragguagli sui volumi concessi in prestito:

Dall'Archivio di questo Ministero risulta che, oltre alle opere notate nel documento inviatomi dalla S.V. colla sua del 30 dicembre scorso, furono mandate in prestito al compianto prof.<sup>re</sup> Francesco Fiorentino anco le seguenti:

1° . Jord. Brunus – De Triplici Minimo – Francofurti 1591 in 8°.

2° . De imaginum signorumque compositione. Ibid. 1591 in 12°.

3° . De Monade. Ibid. 1591. in 12°.

Voglia quindi la S.V. farmi sapere, colla maggiore sollecitudine, se queste tre furono restituite, affinché, in caso contrario, io possa scrivere sul proposito al Prefetto di Napoli.<sup>2</sup>

Il Ministero della Pubblica Istruzione dichiara, quindi, di non essere in grado di accertare, sulla base della documentazione posseduta nel proprio archivio, da quali biblioteche del Regno provenissero le stampe bruniane rinvenute tra il materiale di lavoro di Fiorentino, e tra le quali dovevano esserci – oltre i volumi casanatensi – le tre menzionate edizioni del 1591. In Casanatense furono avviate immediatamente le ricerche nei cataloghi:

Roma 13 gennaio 1885

In ordine alla richiesta Ministeriale del 9 Gennaio “se oltre alle opere notate nel documento inviato con la data del 30 Dicembre 1884 relativo alle opere di Giordano Bruno date in prestito al compianto Prof. Fiorentino siano da aggiungervi altri tre Volumi de' quali si è rinvenuta nota nell'Archivio del Ministero” ho l'onore di trasmettere alla S.V. le seguenti osservazioni:

1° Jord. Brunus De Triplici Minimo Francof. 1591. in 8°. Di quest'opera non si rinviene traccia ne' cataloghi della Casanatense, ma poiché lo spoglio delle miscellanee non è stato compiuto mai con certezza così può congetturarsi che la detta opera si trovi inserita in qualche Miscellanea e fors'anco nella stessa data in prestito al prof. Fiorentino e contraddistinta mm.xxiv.2 giacche in questa miscellanea unitamente all'opera De Monade Francof. 1614 sono unite altre operette del Bruno.

2° - De Imaginum signorumque compositione Ibid. 1591 in 12°. Quest'opera è tra quelle date in prestito al Prof.<sup>re</sup> Fiorentino; e quantunque non sia stata compresa nella nota lasciata dalla precedente Amministrazione pure doveva tornare in Biblioteca unitamente al volume già richiesto col titolo Jord. Brunus De Monade Francof. 1614 trovandosi unita con esso.

3° - De Monade Francof. 1591 in 12° Ne' Cataloghi apparisce soltanto la edizione di

<sup>1</sup> BC, Archivio, *Posizione 2, Anno 1885*, fasc. 9, n. 22.

<sup>2</sup> BC, Archivio, *Posizione 2, Anno 1885*, fasc. 9, n. 36.

Francof. 1614, e di questa si attende il ritorno in Biblioteca siccome dalla nota del 30 Dic. già inviata a codesto Ministero.<sup>1</sup>

Lo sconcerto causato in Biblioteca dalla richiesta di ragguagli da parte del Ministero è ancora più evidente in alcune annotazioni rinvenute a margine di un elenco in cui sono sommariamente annotati i titoli e le segnature dei volumi dati in prestito nel 1878 :

Il Ministero richiede se oltre alle opere notate nel documento inviato vi sta l'opera "De Monade Francof. 1591." Nel catalogo non esiste di quest'opera altra edizione che quella del 1614 indicata nella nota.

Il Ministero richiede se oltre alle opere notate esiste la seguente "De imaginum signorumque et idearum compositione, 1591. 12". Non sappiamo comprendere la domanda mentre nella nota inviata si tiene conto di quest'opera, e della detta opera esiste un esemplare notato N. VIII. 36 in CC. Altro esemplare dovrebbe esistere unitamente all'edizione al N° 1° De Monade 1614 – Ma attualmente quest'opera non è in Biblioteca.

Avvertenza - L'opera di Giordano Bruno De Triplici minimo Francof. 1591 non esiste in Biblioteca, o almeno non è notata in Catalogo. Circa all'opera N° 3 De Monade Francof. 1591 è notata in catalogo solamente l'edizione de 1614, e per l'opera N° 2 De imaginum signorum et idearum compositione si legge in Catalogo Extat cum praeced. mm. 24. 2. La onde quando ritornerà il libro segnato mm xxiv 2. si avrà incluso anche il N° 2.<sup>2</sup>

Dopo aver comunicato tali chiarimenti, il Direttore della Casanatense Gargioli non ricevette dal Ministero più alcuna notizia riguarda ai volumi, e il 22 aprile del 1885 si vide costretto a sollecitarne nuovamente la restituzione:

Roma, 22 / 4 1885.

Fino dal 30 dicembre p.p. mi rivolsi a V. E. perché fossero restituiti a questa Biblioteca le Opere di Giordano Bruno per ordine di codesto Ministero consegnate al prof. Francesco Fiorentino il 24 maggio 1878, e già altra volta richieste dall'Amministrazione della Vittorio Emanuele.

Essendo ormai essere più che quattro mesi dalla morte del prof. Fiorentino senza che i detti volumi, quasi tutti assai rari, siano stati restituiti a questa Biblioteca, prego V. E. a voler fare vive sollecitazioni presso le persone che hanno ora in deposito quelle opere, tanto più che esse furono anche recentemente chieste in istudio da frequentatori seri di questa Biblioteca.<sup>3</sup>

Giunsero due lettere di risposta da parte della Divisione per l'Istruzione Superiore, entrambe datate 4 giugno 1885:

È giusta e doverosa la premura che Ella dà circa le opere rare appartenenti a codesta biblioteca e prestate al defunto prof. Francesco Fiorentino, che se ne doveva servire per la nuova edizione del Bruno.

Per altro mi è grato di accertarla come esse opere non corrono nessun pericolo di disperdimento o di altro danno, poiché fu mia cura alla morte del compianto profes-

<sup>1</sup> Ivi.

<sup>2</sup> BC, Archivio, *Posizione 2, Anno 1885*, fasc. 9, n. 36, allegato.

<sup>3</sup> BC, Archivio, *Posizione 2, Anno 1885*, fasc. 9, n. 121.

sore, di farle ritirare e darle in consegna del prof. Vittorio Imbriani, continuatore del Fiorentino nella edizione del Bruno.

Non appena sarà possibile, quelle opere torneranno alla propria sede.

Per il Ministro Fiorelli<sup>1</sup>

Roma, addì 4/6/1885

I professori Vittorio Imbriani e Carlo Maria Tallarigo hanno avuto incarico da questo Ministero di portare a termine la pubblicazione delle opere latine di Giordano Bruno, già condotta a buon punto dal compianto prof. Fiorentino.

I detti professori hanno avuto quindi facoltà di servirsi di tutti i libri che furono prestatati al prof. Fiorentino, compresi quelli di codesta Biblioteca.

Quando essi non saranno più necessari a quei professori, sarà cura del sottoscritto di chiederne loro la restituzione.

p. Il Ministro Fiorelli<sup>2</sup>

Nel 1886 fu pubblicato il volume contenente il *De umbris idearum*, l'*Ars memoriae* e il *Cantus Circaeus*,<sup>3</sup> e la Direzione della Casanatense rinnovò più volte nel corso dell'anno la richiesta di restituzione delle stampe bruniane, avvenuta poi il 17 marzo 1887, mentre nel 1891 giunsero infine in dono dal Ministero della Pubblica Istruzione gli otto volumi della Edizione nazionale delle opere latine di Bruno.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> BC, Archivio, *Posizione 2*, Anno 1885, fasc. 9, n. 121, allegato.

<sup>2</sup> Ivi.

<sup>3</sup> Nella breve avvertenza Tallarigo non fa però alcuna menzione degli esemplari utilizzati, limitandosi a osservare, a proposito del *De umbris idearum*, che l'edizione «è la copia fedele dell'Edizione di Parigi del M.D.LXXXII [...] chi non l'abbia veduta (e, indubbiamente, non saranno pochi, tanto essa è rara), potrà dire [...]: "Questa ristampa è tale e quale"; se ne eccettui i caratteri mutati, le sigle ommesse, la carta diversa, l'originale io l'ho innanzi» (BOL, I, I, III-IV).

<sup>4</sup> BC, *Registro d'ingresso*, 1886-1891, c. 192r..

N. JARDINE, A.-P. SEGONDS, *La guerre des astronomes. La querelle au sujet de l'origine du système géo-héliocentrique à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle*, 3 voll., Paris, Les Belles Lettres, 2008 («Science et Humanisme», 9-10), I, xxiv, 286 pp.; II/1 xx, 222 pp.; II/2 408 pp.

LA bibliografia sulla Rivoluzione scientifica e, più specificatamente, sulle alterne fortune del copernicanesimo, è ormai sterminata. Solo di recente, tuttavia, gli studiosi stanno dedicando attenzione anche al modello geo-eliocentrico, ossia a quella che per una parte consistente del Seicento fu ritenuta una valida alternativa alle opzioni presentate dai due contendenti principali. I volumi firmati da Nicholas Jardine e Alain-Philippe Segonds intendono analizzare in tutte le sue sfaccettature e le sue molteplici implicazioni quella che forse fu la prima disputa per la priorità di una scoperta scientifica in età moderna, e si inseriscono in una linea di indagine pluridecennale dei due autori, che ha già prodotto risultati straordinari. Jardine ha infatti pubblicato un saggio seminale sul *Contra Ursum* di Keplero, corredato da un'edizione del testo (*The Birth of History and Philosophy of Science: Kepler's A Defence of Tycho against Ursus with Essays on its Provenance and Significance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984), mentre Segonds ci ha dato e ci darà preziose edizioni di opere cruciali come il *Mysterium cosmographicum* di Keplero (Paris, 1984) o il *De revolutionibus* di Copernico, messo a punto insieme a Michel-Pierre Lerner, oltre ad averci fornito, anche in collaborazione con Jardine, illuminanti analisi del ruolo svolto da tutti i protagonisti della rivoluzione astronomica tra Cinque e Seicento (da ultimo si vedano i due articoli dedicati alla controversia Brahe-Ursus: N. JARDINE, D. LAUNERT, A. SEGONDS, A. MOSLEY, K. TYBJERG, *Tycho v. Ursus: the Build-up to a Trial, Part 1-2*, «Journal for the History of Astronomy», xxxvi, 2005, pp. 81-106 e pp. 125-165; ma anche N. JARDINE, A. SEGONDS, *Kepler as a Reader and Translator of Aristotles*, in C. W. T. BLACKWELL, S. KUSUKAWA (eds.), *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Conversations with Aristotle*, Aldershot, Ashgate, 1999, pp. 206-233). I due autori ci offrono ora non solo un accurato studio di vicende che occuparono la scena pubblica per circa un quindicennio, ma anche una nuova edizione critica del *Contra Ursum* di Keplero, corredata da un ricco e puntuale commento basato su una mole ingente di materiali. Nei prossimi anni faranno la loro comparsa i testi degli altri protagonisti della disputa: Tycho Brahe e Nicolaus Raimarus Ursus, in primo luogo, e poi anche Helisaeus Roeslin.

Cominciamo con l'esporre i fatti, almeno quelli sicuramente accertati. Nel 1588 vedono la luce ben due opere che sostengono il sistema geo-eliocentrico: il *De mundi aetherei recentioribus phaenomenis* di Brahe e, tre mesi dopo, il *Fundamentum astronomicum* di Ursus. Appena venuto a conoscenza del contenuto di quest'ultima opera, Brahe comincia a incolpare Ursus di plagio, commesso grazie alla sottrazione di documenti nel corso di una visita all'osservatorio di Uraniborg,

avvenuta quattro anni prima. Dopo che le lettere contenenti queste imputazioni vengono stampate, nel 1596, Ursus fa comparire un violento trattato, il *De astronomicis hypothesibus*, in cui lancia contro l'avversario insulti di natura personale, oltre che scientifica; difende ovviamente la priorità della sua scoperta del sistema eliocentrico e anzi ritorce contro Brahe l'accusa di plagio, indicando fonti antiche o moderne che avrebbero potuto servirgli da modello; accoglie una concezione di ipotesi astronomica come semplice strumento di calcolo della posizione dei pianeti, sprovvisto di ogni corrispondenza nella realtà naturale. Il tutto è preceduto da una lettera di Keplero, molto elogiativa nei confronti di Ursus e datata 1595. Le recriminazioni di Ursus verranno poi riprese e rilanciate dalla *Demonstratio*, apparsa a Praga anonima e priva di data. Sempre nel 1597, ma prima dell'opera di Ursus, aveva visto la luce anche una terza versione del sistema geo-elio-centrico, il *De opere Dei creationis*, scritta non da un astronomo, ma da un medico: Helisaeus Roeslin. Fondamentalmente estraneo alla disputa sulla priorità dell'invenzione di questo sistema, Roeslin ha in comune con Brahe un grande interesse per l'alchimia e, per quanto riguarda i diagrammi del mondo, intende solo perfezionare i modelli altrui, eliminando quelle che a lui sembrano nette incongruenze.

Coinvolto a sua insaputa, e privo di una copia personale della sua lettera, Keplero è costretto a più riprese a scusarsi e a ritrattare gli elogi fatti a Ursus qualche anno prima. Comincia quindi a elaborare prove contro Ursus e in favore di Brahe, sebbene tenda sempre a sottolineare che la sua opinione personale sul sistema del mondo non coincide affatto con quella di quest'ultimo, essendo nettamente a favore di Copernico. Questi argomenti, che si mantengono sempre al livello di una discussione astronomica, filosofica e filologica delle tesi dell'avversario, saranno poi ripresi, ampliati e all'occorrenza modificati nell'*Apologia pro Tychone contra Ursum*, redatta tra l'agosto 1600 e l'ottobre 1601, rimasta inedita fino al 1858 e interrotta dall'autore alla morte di Brahe, che ne era il committente.

Diverse sono le questioni di questa complessa vicenda che, nonostante l'uso sapiente di un'impressionante messe di informazioni, gli autori lasciano prudentemente aperte. In primo luogo, rimane da accertare se Brahe abbia veramente ragione nel ritenere l'avversario colpevole di plagio. Di certo la sua versione sui fatti avvenuti durante la famosa visita di Ursus a Uraniborg è non solo tardiva, ma varia anche in alcuni dettagli non secondari a seconda degli interlocutori; altrettanto se non più sospetto è il suo tentativo di retrodatare l'invenzione del sistema geo-elio-centrico almeno al 1584, a seguito delle osservazioni fatte per stabilire la parallasse di Marte nel 1582. In secondo luogo, è attualmente e forse per sempre impossibile appurare se Ursus abbia in qualche modo manipolato a suo favore la lettera di Keplero pubblicata nel *De astronomicis hypothesibus*. In ogni caso, di estremo interesse sono le considerazioni svolte dagli autori sullo scontro che oppone due personalità socialmente, caratterialmente e filosoficamente così distanti come Brahe e Ursus. Il primo ha dalla sua parte innanzitutto il suo *status* sociale, ma anche la rete di relazioni scientifiche e 'mondane' che si è costruito negli anni, nonché la fama di indefesso osservatore del cielo, mosso da un'etica professionale irreprensibile. Sebbene il diagramma da lui presentato nel 1588 del sistema geo-elio-centrico sia poco più di uno schizzo della struttura dell'universo, esattamente

come avviene anche nel caso di Ursus e di Roeslin, Brahe costruisce un argomento a sua difesa che non solo scredita efficacemente il suo avversario, ma rimane poi, grazie alla rielaborazione datane da Keplero, come la definizione di ipotesi astronomica correntemente accettata dalla comunità scientifica. Brahe sottolinea infatti che il suo sistema geo-eliocentrico è figlio di una lunga e faticosa serie di osservazioni astronomiche, non il parto di una fantasia feconda ma priva di riscontri nella realtà. Ursus, come tutti gli altri astronomi dell'epoca, non ha a disposizione strumenti altrettanto potenti e precisi come quelli presenti a Uraniborg: il suo diagramma dunque non assurge al rango di vera ipotesi astronomica e, per il fatto stesso di non essere generato da osservazioni, si rende sospetto. La replica di Ursus rovescia in qualche modo l'argomentazione di Brahe, perché lo accusa di non aver sufficienti cognizioni matematiche e lo sfida a risolvere alcuni problemi trigonometrici. Ursus colpisce pienamente nel segno: per l'elaborazione matematica delle sue teorie Brahe è largamente debitore dei suoi collaboratori. Per fare un esempio, uno dei compiti di Keplero sarà proprio quello di fare quanto Brahe non riteneva dignitoso, ma non era nemmeno in grado di fare, ossia smontare anche attraverso un accurato esame matematico un'altra imputazione elaborata da Ursus, l'ipotesi che Brahe abbia potuto costruire il suo sistema in base a elementi presenti nei testi di Copernico, Apollonio di Perga e Marziano Capella.

Segonds e Jardine analizzano con molta finezza il complesso lavoro svolto da Keplero, che si deve inoltrare in una difficile e lunga analisi, al tempo stesso matematica e filologica, dei testi che Ursus indicava come dei precedenti del sistema tychonico. Il *Contra Ursum* intende dimostrare infatti che o era impossibile trarre da queste opere il diagramma geo-eliocentrico così come era stato elaborato da Brahe, oppure che a questi andava comunque attribuito l'onore di aver prodotto qualcosa di innovativo a partire da *disiecta membra* presenti in autori del passato. Se Ursus ha trasformato in un'accusa di plagio il fondamento stesso dell'Umanesimo e del Rinascimento (riportare alla luce la sapienza del mondo classico, oscurata dai secoli di barbarie medievale), Keplero invece lo riprende sviluppandolo: gli antichi sono fonte di ispirazione autorevole, ma i moderni possono ugualmente aspirare all'originalità, marciando sulle loro tracce, e superarli.

Come la critica ha già segnalato, il *Contra Ursum* è poi un'opera fondamentale per capire che cosa si intenda per ipotesi astronomica tra fine Cinquecento e inizio Seicento. Jardine e Segonds mostrano come Keplero, sempre adottando argomenti al tempo stesso astronomici e filologici, costruisca un'interpretazione opposta a quella di Ursus: si assiste così all'elaborazione di tesi che poi ritorneranno nelle sue opere più tarde. Perché, nonostante il suo copernicanesimo, in questo Keplero è sicuramente e sinceramente in accordo con Brahe: le ipotesi scientifiche sono modelli matematici che non solo hanno un valore predittivo per conoscere la posizione dei pianeti, ma offrono anche un'autentica descrizione della struttura del mondo. Non più mero calcolatore, l'astronomo si appropria delle competenze che un tempo spettavano al filosofo naturale e arriva perfino a presentarsi come l'autentico interprete del disegno matematico seguito da Dio nel creare l'universo.

★

GIANNI PAGANINI, *'Skepsis'. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle*, Paris, Vrin, 2008 («De Pétrarque à Descartes», LXXVIII), 448 pp.

GIANNI PAGANINI, JOSÉ R. MAIA NETO (eds.), *Renaissance Scepticisms*, Dordrecht, Springer, 2009 («Archives Internationales d'Histoire des Idées – International Archives of the History of Ideas», 199), x, 314 pp.

ESCONO, quasi in contemporanea, due importanti volumi sulla storia dello scetticismo in età rinascimentale e moderna. Entrambe le opere sono legate al nome di Gianni Paganini, uno dei maggiori esperti di questa complessa corrente filosofica di origine antica, che accompagna tutto lo sviluppo successivo del pensiero filosofico occidentale. A questo riguardo andranno ricordati, di questo studioso, almeno la monografia su Bayle del 1980 (*Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1980), ma anche *Scepsi moderna: interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991; *The Return of Scepticism: from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Kluwer, 2003, e l'impresa, di grande impegno, della pubblicazione e del commento, insieme a Canziani, del *Theophrastus redivivus*, nonché numerosi interventi in convegni internazionali. Mentre *Skepsis* è un'opera tutta di Paganini, l'altro testo, *Renaissance Scepticisms*, è una raccolta di studi di diversi autori: uno degli ultimi saggi, su Campanella, è dello stesso Paganini, al quale si deve, insieme a Maia Neto, la cura generale del libro. I due libri in qualche misura si integrano tra loro. Il primo è una panoramica di grande spessore e di lunga durata, colta attraverso l'opera di alcuni filosofi che, tra '500 e esordi del '700, si sono rapportati secondo varie ottiche allo scetticismo e conclusa da una articolata e utile bibliografia (tra i capitoli del libro merita di essere segnalato per ampiezza e profondità quello su Cartesio). Il secondo affronta invece il non facile rapporto tra scetticismo e Rinascimento attraverso l'esame delle posizioni di Vives, Erasmo, Castellione, Agrippa, Pedro de Valencia, Gianfrancesco Pico, Sanchez, Montaigne, Charron, Bruno, Bacone e Campanella. Sullo sfondo si stagliano costantemente le figure di due studiosi come Popkin e Schmitt, i quali hanno lasciato studi fondamentali sulla storia dello scetticismo. Bisogna sottolineare in prima battuta che si tratta di interventi assai preziosi per l'oggettiva complessità dell'oggetto di indagine. Lo scetticismo infatti è argomento centrale ma allo stesso tempo anche sfuggente nella storia del pensiero occidentale, con il quale viene quasi a coincidere, essendo praticamente impossibile che qualsiasi posizione dottrinale (dogmatica, direbbero gli scettici) non nasconda in sé l'altra faccia della medaglia, la critica di se stessa, elevata talvolta ad unico criterio metodologico ed ermeneutico. Lo scetticismo sembra insomma annidarsi, relativizzandola, in ogni posizione filosofica. Certo, si tratta di una questione che, posta in questo modo, rischia di vanificare il pensiero filosofico, oltre che se stessa, e di conseguenza solo una seria indagine storica è capace di evidenziarne sviluppi, ritorni, aporie, proprio perché può riproporre,



con fine sagacia filologica, il peso effettivo di certe tradizioni del pensiero scettico antico nella formazione di parecchie posizioni filosofiche della modernità.

Il percorso proposto da Paganini in *Skepsis* vuole rimarcare in particolare: 1) il mutamento di paradigma che si è ormai imposto agli esordi della modernità a proposito dello scetticismo, a partire dalla recezione delle fonti antiche ma, soprattutto, dalle domande che i nuovi tempi imponevano, ritagliando in questo modo lo spazio di una specifica «disputa degli antichi e dei moderni»; 2) il problema dei rapporti tra lo scetticismo, le credenze religiose e il pensiero teologico in generale che, sfuggendo alla duplice equazione scetticismo-irreligione e scetticismo-fideismo, ne evidenzia la ricchezza dello sviluppo storico fino a Bayle; 3) i rapporti tra scetticismo e correnti filosofiche rinascimentali, esemplificati sul serio atteggiamento analitico di Campanella, al di fuori di una esatta conoscenza delle opere di Sesto Empirico. Quello scettico sembra rivelarsi dunque un atteggiamento filosofico dialetticamente pervasivo che «porta ses fruits sur son propre terrain mais également et de manière tout aussi significative sur celui de ses adversaires» (p. 9). Laboratorio della modernità, quindi, lo scetticismo, e non semplice rinascita dell'antico, il che giustifica il percorso originale dell'autore che affronta la riscoperta del fenomeno (Montaigne-Sanchez), lo scetticismo degli antichi e dei moderni (La Mothe Le Vayer e il pirronismo), lo scetticismo e la nuova metafisica (Campanella, Mersenne, Cartesio), fenomeni e corpi (Hobbes e Gassendi), il buon uso del dubbio (Cartesio, i libertini, Sanchez), per approdare alla rivisitazione dello scetticismo, della veracità e della onnipotenza divina in Bayle.

L'altro volume, *Renaissance Scepticism*, dedicato alla memoria di Richard H. Popkin e introdotto da sintetiche note storiografiche sul lavoro di Schmitt e dello stesso Popkin, evidenzia la caratterizzazione 'plurale' di questa corrente filosofica, il suo aspetto di dialettica filosofica per definizione, l'impossibilità, nello studiarlo, di innalzare rigide barriere tra dimensione filosofica, scientifica, religiosa e politica del discorso analitico. Più sfuggente di altre dottrine, proprio perché ama spesso presentarsi come antidottrina o come critica permanente dei 'dogmi', lo scetticismo rinascimentale è subordinato poi all'ulteriore destino delle correnti rinascimentali, cioè quello di risultare legato a un numero più ampio di fonti testuali rispetto all'età di mezzo. È il radicale pluralismo di testi e di idee che circola nell'Umanesimo che facilita una progressiva attenzione nei riguardi dello scetticismo. Poi indubbiamente risulta fondamentale la presenza di Sesto Empirico, di cui Francesco Filelfo possedeva un codice. D'altra parte personaggi del calibro di un Poliziano o di un Pico dimostrarono un particolare interesse per il filosofo greco. Insomma, lo scetticismo si evidenzia come una linea portante del pensiero rinascimentale, non senza un rischio però: quello di essere confuso con o sovrapposto a posizioni critiche ampie, esse stesse non suscettibili di essere identificate né col pirronismo né con altre correnti scettiche. Sarebbe difficile sostenere che la crisi rinascimentale del paradigma aristotelico o scolastico sia rubricabile esclusivamente sotto la spinta critica di un rinnovato modello scettico. Per questo i due volumi costituiscono un punto di riferimento critico prezioso e indispensabile per gli studiosi. Infatti i saggi qui contenuti, lungi dal chiudere il problema 'scetticismo', lo analizzano nelle direzioni principali e secondarie, da vari punti di os-

servazione, come merita un oggetto, non misterioso, ma certamente complesso e non di rado sfuggente. Nelle quattro sezioni in cui si articola il volume (*Before Reading Sextus, Scepticism, Reformation and Counter-Reformation, Four Renaissance Sceptics, Three Reactions to Scepticism*), Naya analizza il pirronismo rinascimentale; Casini la conoscenza di sé, lo scetticismo e il metodo in Vives; Backus la conoscenza in Erasmo e in Castellione; Perrone Compagni lo scetticismo in Agrippa; Laursen la posizione di Pedro da Valencia e lo scetticismo nel tardo Rinascimento spagnolo; Cao Gianfrancesco Pico e gli scettici; Lupoli l'inquietudine e l'ignoranza in Sanchez; Panichi Montaigne e Plutarco; Maia Neto la saggezza accademica di Charron; Dagron lo scetticismo di Bruno; de Oliveira e Maia Neto aspetti dello scetticismo in Francesco Bacone e, infine, Paganini la rivalutazione e la confutazione dello scetticismo in Campanella. Autore e curatore dei due libri, Paganini rimarca giustamente anche qui il ruolo importante di Campanella nella vicissitudine dello scetticismo, nella lunga età di trapasso dall'età rinascimentale a quella moderna: autore non scettico, il filosofo calabrese esamina infatti una serie di *dubitationes* di taglio scettico, senza riferimenti a quelle argomentazioni tipicamente pirroniane che erano emerse con le edizioni di Sesto Empirico nel 1562 e nel 1569, giustificando così la focalizzazione sul suo particolare caso, che è così caratteristico del XVII secolo. E lo fa prima ancora che Mersenne prima e Descartes poi riportino il tema dello scetticismo all'attenzione del pensiero moderno. Anzi, Mersenne, dopo essersi fatto inviare il manoscritto della *Metaphysica* di Campanella con la promessa di pubblicarla in Francia (ciò che avverrà solo nel 1638 e non per sua iniziativa), non esiterà a plagiare ampiamente per la *Vérité des sciences* proprio gli argomenti dello scetticismo che Campanella aveva ampiamente sviluppato nel libro I del suo *opus magnum*. Il tutto senza mai dichiarare la sua fonte!

VALERIO DEL NERO

★

MARCELINO RODRÍGUEZ DONÍS, *Materialismo y ateísmo. La filosofía de un libertino del siglo XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2008, 398 pp.

EL escrito anónimo *Theophrastus redivivus* ha atraído la atención de la historiografía filosófica muy especialmente a partir de la edición crítica del texto a cargo de Guido Canziani y Gianni Paganini en el los comienzos de la década de los 80. Sobre sus numerosas páginas se han publicado numerosos estudios que han ayudado a desentrañar la estructura de contenidos, las fuentes, la intencionalidad de su autor, etc. Sin embargo, y a pesar de este interés, aún hoy no disponemos de una traducción completa de la obra a ninguna de las lenguas modernas, ni tampoco de un libro monográfico que ofrezca un comentario crítico completo, uniforme y sistemático. Marcelino Rodríguez Donís ha querido responder con este libro a esta última necesidad y dar así forma a una larga trayectoria de investigación y docencia enfocadas, en gran medida, sobre este anónimo del s. XVII.

El *Theophrastus redivivus* es un manuscrito divulgado clandestinamente que en su prólogo expresaba la intención de recopilar todos los argumentos que los

ateos esgrimieron en los diferentes campos del saber contra los postulados básicos de la fe cristiana, de forma que, teniéndolos todos juntos, puedan los teólogos enfrentarse a ellos con mayor eficacia. No obstante, pese a esta legitimación de sinceridad muy discutida, el anónimo se ha inscrito siempre dentro del amplio movimiento filosófico denominado 'libertinismo', que se remonta hasta la Edad Media, pero que en los siglos xvi y xvii, y en la primera mitad del siglo xviii, contó con un gran número de partidarios principalmente en Francia, en Italia, en Inglaterra y en Alemania, y ello a pesar de ser combatido en sus diferentes modalidades tanto por católicos, como por protestantes. No obstante, es precisamente el hecho de que la ortodoxia católica persiguiera el pensamiento de los libertinos lo que incrementó el número de curiosos y partidarios de esta literatura; esto promovió una verdadera corriente de escritos, manuscritos o editados clandestinamente, que recorrió Europa de parte a parte. Aunque muchos de los pensadores célebres de esta época y, entre ellos, ilustrados de la categoría de Rousseau o Kant no hicieron referencia a lo que supuso esta literatura clandestina, no se puede ignorar el valor y la influencia que tuvo en su tiempo, y muy especialmente el *Theophrastus redivivus*, que en muchos aspectos supone la expresión más destacada del libertinismo de su época (el texto fue escrito probablemente a mitad del s. xvii) y un verdadero modelo para los escritos clandestinos posteriores.

Para lograrlo, el anónimo expuso de una manera sistemática los fundamentos de una filosofía materialista que pretendía hacer una defensa *in extenso* del ateísmo y contrarrestar las distintas manifestaciones de la apologética cristiana. El método consistía en servirse profusamente de los testimonios de filósofos antiguos y modernos con el fin de acomodarlos, no siempre de una forma limpia, al propósito de demostrar que Dios no existe, que el mundo es eterno, que el alma humana es mortal, que la religión es una invención política, que el suicidio es legítimo, que la muerte no debe ser temida, que entre el hombre y los animales no hay una diferencia esencial, etc. Pero, además, en el *Theophrastus* hay un verdadero ideario ético-político que promueve el regreso, en la medida de lo posible, a un estado de naturaleza primigenio en el que el hombre vivía feliz en compañía de los animales que, como él, eran partícipes de la razón y disfrutaban sin avaricia de los dones que la naturaleza repartía por igual: en este sentido, el autor anónimo se complace en narrar con detalle las delicias de una Edad de Oro en la que el modo de vida sencillo y frugal de los hombres promovía la paz y la hermandad entre todos; antes, en todo caso, de que se dictaran las leyes y se impusiera la religión. Frente a Hobbes y Spinoza, el anónimo sostiene que es en el estado social donde el hombre es un lobo para el hombre, pues no hay mayor violencia que la que ejercen las leyes sobre él. Precisamente, en relación con esto, observamos en el tratado sexto cómo el anónimo, siguiendo la traducción que Fumaeus había hecho de López de Gomara, denuncia el trato degradante que los españoles habían dado a los indios de América, que representaban lo más parecido al estado natural de la humanidad. Y es que el descubrimiento del nuevo mundo suponía desde el plano teológico un verdadero cuestionamiento al poder soteriológico de la muerte de Cristo: como dice Marcelino R. Donís, en este contexto histórico intervinieron voces, como la de Campanella, que afirmaban que

aquellos pueblos que no habían conocido el Evangelio, pero obraban de acuerdo con la ley natural, obtenían la salvación; sin embargo, otros veían la amenaza que ese discurso tenía para la Iglesia: se afirmaba que el mandamiento de Cristo era que los sacerdotes predicasen el Evangelio y que ello tendría como consecuencia que los que creyesen se salvarían, y los que no, se condenarían. De esta manera, la conquista estaba justificada porque sin la Iglesia no hay salvación. Ni que decir tiene que el anónimo se opuso a esta concepción, denunciando que el cristianismo logró introducirse a través de la violencia, pero, a pesar de todo, seguía en su tiempo siendo una religión minoritaria entre los indios, que nunca abandonaron la idolatría, sólo que, cristianizados a la fuerza, mantenían en secreto sus cultos ancestrales y se burlaban del Dios que se les quería imponer.

Marcelino R. Donís sigue al detalle el discurrir de la obra, aportando para ello la traducción al castellano de extensos pasajes a los que acompaña un comentario crítico en el que, además de estudiarse las fuentes de las que bebe el autor anónimo, se analiza pausadamente el uso que el autor hace de ellas. Para ello, el libro está dividido en cinco capítulos que respetan el orden de exposición y la estructura de contenidos del *Theophrastus*. El capítulo primero trata sobre los dioses, el segundo sobre la naturaleza de las religiones, el tercero sobre la cuestión de la inmortalidad del alma, el cuarto sobre el desprecio a la muerte, y finalmente el último capítulo trata sobre la vida según la naturaleza. Estos capítulos están precedidos por una *Introducción* amplia en la que, además de tratarse la compleja cuestión del periplo doxográfico del manuscrito, se aborda una primera aproximación a sus contenidos, y se realiza una contextualización genérica de los mismos.

Ya desde el principio se pone de manifiesto que el autor anónimo fundamentaba todo su sistema filosófico en la negación de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Pomponazzi se convierte, en este último aspecto, en un referente crucial para el desarrollo de un discurso en el que se enfatiza el hecho de que la negación de la inmortalidad es desastrosa no sólo para todo tipo de religión, sino muy especialmente para la Iglesia Católica, por cuanto que ésta había convertido la creencia en el Purgatorio en su principal fuente de riquezas. Si, en efecto, se niega la inmortalidad del alma, todo el entramado fabuloso del Cielo, el Infierno y el Purgatorio se viene abajo, pero igualmente se tambalea el propio orden social, pues para la gran mayoría de los hombres las creencias religiosas son un freno moral muy importante para la convivencia.

Por otro lado, en el terreno de las influencias que en el discurso del anónimo han tenido otros filósofos, Marcelino R. Donís pone en evidencia, no sólo en la *Introducción*, sino a lo largo de todo el libro, que la mayor parte de las tesis que aparecen en el *Theophrastus* está inspirada principalmente en Aristóteles, Epicuro, Lucrecio, Sexto Empírico, entre los filósofos de la Antigüedad, y en Bodin, Maquiavelo, Pomponazzi, Cardano, Vanini, Saumasius, Cyrano, Patin, Fabrot, entre los modernos. En este sentido, una particular atención le merece al autor la influencia que sobre el anónimo tiene la larga tradición aristotélica: es cierto que el abandono de la filosofía aristotélico-tomista supuso para muchos un mundo pleno de certezas, y por ello fueron directamente considerados como enemigos de la fe los que criticaron la doctrinas de las formas substanciales y el geocentrismo.

Pero es, por otro lado, igualmente cierto que no todos los filósofos compartían una visión cristianizada de Aristóteles. En este sentido, se pone el acento en señalar que uno de los pocos autores contemporáneos al que el anónimo cita con cierta frecuencia, el médico G. Patin, nos dice que los peripatéticos son gente honesta que no se deja guiar más que por la virtud y que no cree más que en el testimonio de los sentidos. Por esa razón, sólo reconocen como digno de saberse aquello que el espíritu humano es capaz de comprender de una forma natural, sin mezclar revelaciones, milagros y otras cosas extrañas. El *Theophrastus* sostiene lo mismo, y muy significativamente cuando se trata el tema de los milagros y los ángeles, pero, además, aunque el anónimo es en esencia un ecléctico, hay en su sistema muchos elementos del aristotelismo renacentista.

Finalmente, es también, a nuestro juicio, muy interesante el estudio que al final del libro se dedica, en el contexto del análisis del último tratado, a la doctrina del anónimo sobre la inteligencia animal. Efectivamente, éste es uno de los problemas que aborda el *Theophrastus* más concienzudamente: la fuente más utilizada por el autor anónimo es Solinus. Pero, como en este estudio se indica, es curioso que no se haga referencia alguna a autores del s. XVI que ejercieron gran influencia en el desarrollo posterior de este tema, como es el caso de Jerónimo Rorarius, Gómez Pereira y el propio Montaigne, que en la *Apología de Raimundo Sabunde* hace una defensa de la inteligencia animal. Con la cuestión de la equiparación que el anónimo hace entre la facultad racional humana y multitud de comportamientos animales que vislumbran la existencia en ellos de un cierto tipo de deliberación racional, se afronta un estudio histórico de la cuestión en el que, por ejemplo, se detalla el pensamiento del médico español Gómez Pereira, cuya obra *Antoniana Margarita* (1554) representa un precedente en algunos de los pronunciamientos que más tarde desarrollará la filosofía cartesiana. Gómez Pereira niega que los animales tengan sensaciones y puedan formar conceptos universales; en su opinión, si se concede que el animal es capaz de tener sensaciones, habría que admitir que tiene un alma indivisible y separable; por ello, dedica su obra a demostrar que los animales no sienten ni piensan, sino que se mueven por simpatía y antipatía.

JOSÉ MANUEL GARCÍA VALVERDE

★

INGRID D. ROWLAND, *Giordano Bruno. Philosopher/Heretic*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2008, x, 336 pp.

GIORDANO BRUNO (1548-1600) is a litmus test for modern educated people: Unfailingly, upon hearing that name, people either slander the Church for intolerance and ignorance while showing compassion for that poor chap who became a martyr, or they defend the reasonableness of Catholic thought and mock the philosophic knight errand of the late Renaissance. Both prejudices may vanish thanks to Ingrid Rowland's new biography – and also the condescending attitude implicit in both. This book is not only the first full length biography of

Giordano Bruno in English – it is even the first that is entertaining to read and yet unbiased. So from now on, we don't need to indulge in torture images of the Inquisition dungeons, because the authorities decided against it, since the case was proven anyway. We also don't have to fuss about the Counter-Reformation Church's alleged ignorance in science – because it wasn't Copernican astronomy that made Bruno a heretic. By the way, the same applies to Galileo Galilei; however, after understanding the Bruno case, the Galileo case becomes more intelligible, because both famous inquiries and condemnations were entangled in serious philosophy and theology, and those entanglements are the real topic of Rowland's book. She meets the readers' expectations by opening with the carnival that surrounded the Bruno monument on Rome's Campo de' fiori, when it was erected in 1889, «where the pyre blazed», and in 2000, the 400<sup>th</sup> anniversary of the execution, but also daily on the market between Palazzo Farnese and Corso Vittorio. This statue of a hooded friar was supposed to face the sun, the author reports, but was turned around to challenge the Vatican and therefore now looks «more melancholy than defiant». This is a perfect image of the twin reputation of the philosopher.

This opening is followed by the sentencing and execution scenes as known through contemporary reports. By quoting extensively the author manages to create vivid and reliable images of what actually happened. Her storytelling throughout is based on empathy with the lively situation of the time, which is only enhanced by occasional side remarks on present day experience with places and people in Rome and elsewhere (for instance, an amusing account of the varieties of swearing in Italian regions). So we learn the gruesome procedure of Bruno's death at the stake on February 17, 1600. Curiously enough it was reported by an eye witness, the Catholic convert Caspar Schoppe, with the intention to assuage the fears of his Lutheran friends (Bruno was much worse, and yet, everything went by the book), but it was used, ever since the printing through a Calvinist Hungarian in early 17<sup>th</sup> century, to denounce inquisitorial barbarism on the Catholic side. Therefore, Rowland raises the question: if Bruno was a martyr – «a martyr to what?». She never answers that question; probably, because it has been the wrong question that – paradoxically – could only be asked by anticlericals.

Bruno may well have been the first among the philosophers who, together with Michel de Montaigne (1533-1592) and before René Descartes (1596-1650), proposed themselves as first person evidence of their philosophy. It is fitting, therefore that Rowland describes Bruno's childhood experience in Nola, Campania, following his own description of how the view of Vesuvius instilled into him the notion of the vastness of the universe, and how that drew him to travel the world, from the bustling metropolis of Naples through Geneva, Toulouse, Paris, London, Oxford, Wittenberg, Prague, Helmstedt, Frankfurt into the jails of the Inquisition in Venice and Rome. We find his philosophy narrated along the stations of his life: in Naples, where Bruno became a Dominican friar, he was exposed not only to barren scholasticism but also, as Rowland acutely researched, to Augustinian versions of Platonism and some heretic versions of religiosity, as well as to the logic of Raymond Lull (died 1316). In Geneva, the stronghold of



Calvinism, he collected his second excommunication (after having left the Order on accounts of suspected heresy); a third, that from Lutheranism, would follow within a decade in Helmstedt. In Venice he had become familiar with printing, a skill that would come handy during the hasty publication of his works, especially in London and in Frankfurt. In Toulouse he obtained a degree in Theology that qualified him for University teaching, which he unsuccessfully tried in Oxford, Paris, Marburg, Tübingen, and Padua, but practiced, never for more than two years, in Wittenberg, Helmstedt, and Zürich. His formal qualification had been astronomy according to the medieval work of John of Sacrobosco and of course the *Physics* of Aristotle. But Bruno's fame was based on his formidable memory and the technique and theory of memory which he developed into a psychological and metaphysical system. His art of memory gave him access to the Henry III of France, but it also created the misunderstanding that he was practicing magic, which caused a rift with Bruno's patron in Venice who would denounce him at the Inquisition. There the hunter for wisdom fell prey to envy.

Bruno's sojourn in England gives ample occasion to explain his indebtedness to Marsilio Ficino and his epistemology, his peculiar version of Copernicanism, and his views on religion. His metaphysics of the infinite universe that matches the infinite power of God appears as a relentless quest of a person who could be very charming, but frequently wasn't. In his dialogue on *Heroic frenzies* used the mythological hunter Actaeon who was devoured by his own dogs to depict the philosopher who is consumed by his thoughts: «and the hunter turned to prey». In every case Rowland involves the main characters of the drama, Bruno's supporters and detractors; and she gently, sometimes outspokenly, corrects old and new fables – like John Bossi's fake story of Bruno as a spy at Elizabeth's court. As it happens, most details of Bruno's life are known from his statements at his trial. Therefore his sorry end looms over all his actions in this narrative. Rowland's version decidedly refuses any sinister insinuation regarding the process, which protracted over eight years, during which every witness and every document had to be double checked in order to have a verdict beyond any reasonable doubt. She also explains the technicalities of due process at that time citing parallel cases. Of particular merit is her reconstruction of the list of eight errors that were ultimately presented for recantation.

There is a detail I would add to her presentation of Cardinal Robert Bellarmine's role in this case. It seems that Bellarmine had accused Bruno of the heresy of the Novatians, something never mentioned anywhere in Bruno's works. But Bellarmine, and that's the important point, became the first historian of Christian doctrine when he printed his three-volume *Controversies* in 1597 where he reduced all Reformation errors to ancient heresies. There he traced the Lutheran critique of the sacrament of confession back to that ancient sect. Hence it is safe to say that the doctrine of the individual soul (the subject of confession) was at the core of Bruno's heresy from Bellarmine's standpoint, which then fits with Rowland's findings. And there can be no doubt: the philosopher was a heretic. But it becomes also clear that around 1600 with religious factions and philosophical schools growing exponentially it was hard to avoid that.



My greatest disappointment was with the chapter that is entitled «Thirty», which I in fact read first: Bruno had a predilection for the number 30; he divided lectures into 30 parts, ordered categories by that number and even enlarged Raymond Lull's system of revolving circles to 30 sections by adding Hebrew letters to the Latin alphabet. I never found out where that number come from, and Rowland doesn't even raise the question. However, of her thirty chapters «Thirty» is the 14<sup>th</sup>, in which Bruno reached 30 years, «the middle of our life's journey», the turning point of his career, and where we learn about his views on mathematics, metaphysics, and astronomy. So there may be more to it than the reader's eye can see.

Readers of both this review and the book will wonder about a footnote in which Rowland profusely thanks me for having pointed out an important manuscript source. As a matter of fact, I don't remember. It must have happened in 2003 when we met in Wolfenbüttel, Germany. Either my altruism beats my memory or a famous adage of Bruno's applies: «Se non è vero, è ben trovato» («If it's not true it's well thought out»). This book is enjoyable to read not only for its amiable narrative that takes the reader through Bruno's world pointing in every direction towards the familiar and the unfamiliar, it also offers many translations from Bruno's poems and prose by Ingrid Rowland – each of them accurate and beautiful; i.e. elegant in the Renaissance sense of the word. Now we may look forward to reading her translation of Bruno's *Heroic Frenzies*, which, we learn, is forthcoming.

PAUL RICHARD BLUM

★

#### A PROPOSITO DI UNA RECENTE EDIZIONE DEGLI *EPIGRAMMATA* DI GABRIEL NAUDÉ

N<sup>EI</sup> «Supplementi» della rivista «Bruniana & Campanelliana» è uscita di recente una nuova edizione del raro opuscolo degli epigrammi latini di Gabriel Naudé (Roma, Grignani, 1641), all'epoca bibliotecario del cardinale Giovanni Francesco Guidi di Bagno.<sup>1</sup> I trentasei componimenti (quasi tutti nell'usuale struttura metrica dei distici elegiaci, ad eccezione di due in soli esametri) erano però destinati ad accompagnare i ritratti degli autori più importanti ospitati nella biblioteca di Cassiano dal Pozzo, secondo il modello reso celebre dal precedente del museo gioviano, più volte imitato (per esempio a Padova dal giurista e collezionista Marco Mantova Benavides). Non è escluso che i dotti dei secoli XVI e XVII intendessero emulare i precedenti dell'età antica (di cui leggevano senza poterne avere conoscenza diretta), a partire dai *Πίνακες* di Callimaco e dalle corrispondenti *Imagines* latine di Varrone.

La rarità bibliografica (l'esemplare noto più accessibile appartiene alla biblioteca Corsiniana presso l'Accademia Nazionale dei Lincei di Roma) non era sfuggita

<sup>1</sup> GABRIEL NAUDÉ, *Epigrammi per i ritratti della biblioteca di Cassiano dal Pozzo*, a cura di E. Canone e G. Ernst, traduzione di G. Lucchesini, Pisa-Roma, Serra, 2009.

alla sagace ricerca di Luigi Firpo, che ne aveva dato notizia fornendo un sommario ma preciso elenco dei dotti celebrati da Naudé nel suo *L'iconografia di Tommaso Campanella* (Firenze, Sansoni Antiquariato, 1964, pp. 20-22). L'opuscolo viene ora riproposto con una densa *Presentazione* di Germana Ernst (pp. 11-17), nel testo latino con la versione di Giuseppe Lucchesini, orientata più a una resa letterariamente dignitosa dell'originale che a una pedissequa fedeltà *verbum de verbo* (pp. 19-43). Conclude il volume una serie di essenziali notizie biografiche su *I dedicatari degli epigrammi* (pp. 49 sgg.), particolarmente opportune per i personaggi di cui col tempo si sia oscurata la fama, o siano noti solo agli specialisti di determinati ambiti disciplinari (come il medico portoghese Estevão Rodrigo de Castro o Antonio Scaino).

Molte le considerazioni che possono nascere da un'attenta valutazione del pur breve testo riproposto all'attenzione degli studiosi, e ben contestualizzato nella *Presentazione*: gli studiosi del collezionismo artistico potranno interrogarsi sulle fonti iconografiche dei ritratti (se molti, probabilmente, derivavano da disegni, quadri, incisioni o medaglie eseguiti vivente il personaggio celebrato, e addirittura su sua commissione, non così si può dire per quello di Bettisia Gozzadini, pubblica lettrice di diritto a Bologna nel sec. XIII). Un altro interessante esercizio consisterebbe nell'esperire varie modalità di disaggregare il piccolo insieme: per cronologia (ad esempio, tredici personaggi elogiati, cioè un terzo del totale, sono ancora viventi alla data di pubblicazione), per campi disciplinari interessati, e a tale proposito non è da tacere la presenza, numericamente non molto consistente, ma pur significativa in un'accollita così prestigiosa, di autori noti – e qui celebrati – soprattutto per la loro produzione giocosa – ad esempio Caporali, Tassoni –, o in un'ottica, se si vuole, retrospettiva (*où sont les lauriers d'antan?*). Si potrebbe poi verificare per quanti brilli ancora una fama di prima grandezza, o meglio ancora constatare come studiosi sul cui operato era pesantemente scesa la scure dell'interdetto ecclesiastico venissero tranquillamente celebrati nella biblioteca di Casiano e nei versi di Naudé: Telesio, Dalla Porta, Galilei, Campanella.

Naturalmente il valore documentario della raccolta fa aggio sull'intrinseca qualità letteraria. Giustamente la curatrice rileva che questi testi «in alcuni casi mancano di naturalezza, suscitando l'impressione di artificio e di una certa frigidità» (p. 16 sg.). Ma, citando la massima *auctoritas* antica del genere, si potrebbe dire a difesa dell'autore che la stessa brevità è un pregio (MARZIALE, *Epigrammi*, II, 1) e che del resto se *sunt bona, sunt quaedam mediocria, sunt mala*, è perché *aliter non fit [...] liber* (ivi, I, XVI).

E proprio su uno degli epigrammi più lontani dal gusto odierno, quello dedicato a Kaspar Schoppe (p. 30 sg.), vorrei soffermarmi con qualche considerazione che vale (o almeno così credo) a contestualizzarlo meglio, rendendolo perciò anche più comprensibile, pur senza modificare, ovviamente, il giudizio sulla qualità letteraria del testo:

Pingere qui Scioppi rursum volet ora deserti,  
hunc ita ni pingat, non bene pictus erit:  
exprimat e lingua pendentes mille catenas,  
queis totidem heroas post sua terga trahat.

Scilicet Herculeo populus pendeat ab ore,  
 sed regum turmas Scioppius ore trahit:  
 ac populo quantum praestant diademata regum,  
 Hercule sic melior Scioppius esse potest.<sup>1</sup>

In un primo momento mi era parsa alquanto barocca (nel senso deteriore del termine) l'immagine delle catene legate alla lingua, con cui lo Schoppe trascinerebbe molti personaggi importanti (*mille* [...] *heroas* ovviamente da intendere in senso generico). Poi, riflettendoci meglio, mi sono reso conto che la chiave del problema sta nel paragone con Ercole: ma una tale immagine di Ercole, e il predominio dato alla sua capacità di persuadere rispetto alla forza, non è certo la più ovvia che si presenti, né sembra rintracciabile nell'iconografia più comunemente nota. Non conosco (ma non posso escludere che esistano) monumenti antichi che la riproducano. C'è invece un'opera tarda di Luciano, intitolata appunto *Eracle*,<sup>2</sup> (una *prolalia*, cioè uno dei brevi pezzi di bravura, volti a conciliarsi il favore del pubblico, con cui i retori della seconda sofistica davano inizio alle loro esibizioni) che dà pienamente conto della curiosa figurazione ripresa nell'epigramma naudeano. L'autore greco descrive un quadro rappresentante Ogmio, divinità celtica assimilata a Ercole (di cui reca i tradizionali attributi: clava, arco, faretra e pelle di leone), che dice di aver visto in territorio gallico e di cui un locale gli avrebbe spiegato e interpretato ogni particolare, fra cui appunto le curiose catenelle di oro e ambra che legavano la sua lingua alle orecchie di una moltitudine al suo seguito.

Ma dubito che Naudé per il suo epigramma si sia ispirato direttamente all'autore antico. Aveva a disposizione, e nello stesso metro elegiaco da lui usato, un testo ai suoi tempi di maggiore fama e di più larga circolazione: uno degli *Emblemata* dell'Alciati (il n. CLXXX della raccolta, dal titolo *Eloquentia fortitudine praestantior*):

Arcum laeva tenet, rigidam fert dextera clavam,  
 contegit et Nemees corpora nuda leo.  
 Herculis haec igitur facies? Non convenit illud  
 quod vetus, et senio tempora cana gerit.  
 Quid quod lingua ille levibus traiecit catenis,  
 queis fissa faciles allicit aure viros?  
 Anne quod Alciden lingua, non robore, Galli  
 praestantem populis iura dedisse ferunt?  
 Cedunt arma togae, et quamvis durissima corda  
 eloquio pollens ad sua vota trahit.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Nella versione di G. Lucchesini (*ibid.*): «Or chi di nuovo vorrà il volto di Scioppio, il facendo, / ritrarre, non ben dipinto l'avrà se non sarà come questo: / fuor dalla lingua pendenti sorgano mille catene / sì che altrettanti eroi trascinino dietro di lui. / Certo, pendeva un di il popolo dalla parola di Eracle, / ma aggioga folle di re, oggi, la voce di Gaspare: / quanto le regie corone son da più della plebe, / di tanto Scioppio di Ercole può esser più grande».

<sup>2</sup> LUCIANO DI SAMOSATA, *Tutti gli scritti*, introduzione, note e apparati di D. Fusaro, traduzione di L. Settembrini, Milano, Bompiani, 2007, pp. 1494-1499.

<sup>3</sup> Desumo il testo, ricontrollato su varie edizioni antiche, da A. ALCIATO, *Emblemas*, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 356. Devo però avvertire che il *Nemees* concordemente dato da tutti i testimoni a me noti mi pare un evidente caso di *Korruptelenkult*, in luogo del corretto *Nemeus* (metricamente un anapesto), traslitterazione latina del greco Νεμεσίος. Non credo

A parte le lievi (ma non per questo meno significative) riprese in Naudé dal testo del giurista italiano, come l'arcaizzante *queis* (per *quis=quibus*) e il *trahit* nella stessa sede (rispettivamente, iniziale e finale del pentametro), ci sono da tenere in conto un paio di altri elementi, che appartengono propriamente al peritesto, cioè agli apparati di altra mano che accompagnano gli emblemi dell'Alciati, e che furono determinanti per lo straordinario successo dell'opera: l'iconografia, innanzitutto, e i commenti eruditi.

Quanto alla prima, l'edizione *princeps* (Augusta, H. Steyner, 1531) proponeva una vignetta alquanto rozza e non del tutto adeguata (scorretta la rappresentazione delle catene che avvincono gli uomini al seguito di Ercole), mentre successive edizioni lionesi (G. Rouille, in diverse tirature, nell'originale latino e in versione italiana, francese e spagnola dal 1549 al 1558) sono da questo punto di vista inappuntabili e anzi altamente suggestive. Quella che segue proviene dall'edizione latina del 1551 (p. 194).



Non mancarono, in stampe più tarde, nuove infedeltà al testo originale (così ad es. nell'edizione curata da Lorenzo Pignoria, Padova, Tozzi, 1618, in cui una sola catena parte da un'orecchia di Ercole e si collega alle lingue dei seguaci, rovesciando l'immagine luciana ripresa dall'Alciati, come lo stesso curatore avverte addebitandone la colpa all'incisore che aveva voluto procedere di testa propria).

Quanto ai secondi, che di solito per questo emblema si limitano a rinviare agli autori antichi (Luciano appunto, e Cicerone per l'inizio del penultimo verso), ve n'è però uno che propone un'aggiunta di particolare interesse. Si tratta della *Declaracion magistral sobre las Emblemas de Andres Alciato* di Diego López, professore

inutile riprodurre anche l'adattamento italiano (in rima!) propostone da Giovanni Marquale, sotto il titolo *Che la eloquenza vince la fortezza*: «Tien ne la destra la sua clava Alcide, / e l'arco serba ne la manca mano, / ch'armi gli fur sendo giovane fide, / et hor ch'è vecchio egli l'adopra in vano. / La lingua fora una catena, et ella / uomini molti per l'orecchie tira, / per monstra forse ch'ei con la favella / diè a' populi le leggi, e spense l'ira. / E questa vera e sola cagion parme: / cedano dunque a i buon consigli l'arme» (A. ALCIATO, *Diverse imprese...*, Lione, Mathias Bonhomme [per Guillaume Rouille], 1551, p. 168).

di latino a Toro,<sup>1</sup> secondo cui l'emblema sarebbe particolarmente applicabile ai predicatori dell'età moderna. E appunto alla predicazione dello Schoppe e alle sue missioni presso nobili e potenti dell'area germanica si riferisce l'epigramma del Naudé a lui dedicato.

Credo quindi che, con l'identificazione delle fonti ad esso più prossime, si possa dire dissolta ogni oscurità relativa al testo in questione.<sup>2</sup>

GIACOMO MORO

<sup>1</sup> Stampata a Nájera da Juan de Mongastón nel 1615. Il passo che ci interessa è a p. 412 (mantengo la grafia dell'originale, limitandomi a distinguere tra *u* e *v* secondo l'uso moderno): «Podemos moralizar, y entender por Hercules los Predicadores, los quales con la suavidad, y dulçura de sus palabras, y eloquente doctrina que sale de sus bocas, y se entra por las orejas de los oyentes [...] llevan, y arrebatan tras si los animos, y coraçones de los hombres [...] y los reducen a vida politica y ciudadana, dexando de vivir como feras silvestres. Esto, y mucho mas puede la palabra, y eloquencia divina».

<sup>2</sup> Un percorso fondato su fonti letterarie e figurative diverse aveva già portato L. PUPPI, *Il «colosso» del Mantova*, in IDEM, *Verso Gerusalemme*, Roma- Reggio Calabria, Casa del libro, 1982, pp. 177-197 (il contributo, già edito negli *Essays Presented to Myron P. Gilmore*, Firenze, 1978, II, pp. 311-329, risale al 1974) a identificare Ercole come figura allegorica dell'eloquenza, a partire dalla statua colossale di Bartolomeo Ammannati nel cortile della casa di proprietà del già citato Mantova Benavides a Padova, dove per altro l'eroe figura in nudità con il solo attributo della clava.

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,  
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

*D'un principe philosophique à un genre littéraire: les «secrets»*, Actes du colloque de la Newberry Library de Chicago (11-14 septembre 2002), publiés par Dominique de Courcelles, Paris, Champion, 2005 («Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance», 45), 502 pp.

La presente miscellanea affronta il tema dei 'segreti' – aspetto significativo e poi genere letterario della storia culturale dell'Occidente – da tre angolazioni principali: le modalità e reti di trasmissione dei saperi 'segreti' attraverso i libri segreti, con particolare riguardo all'interazione tra contenuti segreti e destinatari (sez. II); le modalità testuali delle intenzionalità segrete nella loro incidenza sui rapporti tra segreto e potere, tra poetica, mistica e politica (sez. III); infine, l'importanza di singoli 'maestri del segreto' con le rispettive implicazioni teologiche, sociali e politiche (sez. IV; cfr. Dominique de Courcelles, *Introduction*, p. 9). La maggior parte dei ventun contributi è dedicata ad autori e problematiche della prima età moderna, ma sono considerati anche l'antichità (sez. I), il Medioevo e l'Illuminismo. Agli albori di una concezione del rapporto dialettico tra apparizione e sparizione, tra svelamento e dissimulazione si pone il discorso platonico del *Fedro*, in cui lo svelamento di un segreto, vale a dire ciò che è detto, rivela l'indicibilità di ogni evidenza. Il 'segreto' nell'antichità greca, secondo un frammento eracliteo, «non dice né nasconde; esso significa»; il *logos*/discorso partecipa quindi del vero così come del falso (A. Vasiliu). Nel Medioevo, il 'segreto' viene a far parte di teoria e prassi dell'alchimia, legandosi al concetto di potenza naturale di ispirazione aristotelica (B. Obrist). Al tempo stesso, il 'segreto' può fungere da criterio ermeneutico là dove risulti opportuno dissimulare significati ideologicamente non condivisibili, come in alcune traduzioni degli scritti di Seneca, che seguono lo 'spirito', ma non la 'lettera' del testo originale (T. Martínez Romero). Con Agrippa di Nettesheim, la filosofia naturale, «saggezza segreta delle cose divine e naturali», viene a identificarsi con la magia, a sua volta intesa come vera scienza solo se fondata sulla fede che accetta l'inconoscibile (T. Dagron). In Cardano, il 'segreto' diventa parte integrante della teoria della conoscenza; esso non è né il conoscibile né l'inconoscibile, ma quello che, pur essendo conoscibile, rimane nascosto (M.-D. Couzinet). Un accento diverso si esprime nel carattere 'segreto' della letteratura filosofica clandestina del primo Illuminismo: qui la 'segretezza' del testo garantisce la libertà di parola, spartiacque tra il libertinismo costretto alla dissimulazione e il pieno Illuminismo, araldo della pubblica diffusione di idee che in precedenza avevano una circolazione clandestina (A. McKenna).

Sarebbe stato proprio il libertinismo a mettere in risalto la tensione tra linguaggio segreto e intenzionalità segrete: a cominciare da Vanini, passando per Naudé e La Mothe Le Vayer, la battaglia contro gli arcani – ricondotti nell'alveo dei fenomeni naturali – verrebbe combattuta sul piano di una critica del sapere occulto, celando in tal modo la vera intenzionalità riposta (J.-P. Cavaillé). Intrigante, ma meno convincente dal punto di vista concettuale, il contributo di Harriet Stone, che coglie un'affinità strategica del 'segreto' tra il *Discours* cartesiano e i quadri *Las Meninas* di Velázquez e *L'arte della pittura* di Vermeer. Tra i 'maestri del segreto' Erasmo svolge un ruolo di primo piano; pur indignandosi a causa della pubblicazione non autorizzata di sue lettere private, egli poi utilizza la parziale pubblicazione di proprie lettere sigillate, cioè 'segrete', per rendere pubblico il suo intimo pensiero (Ch. Bénévent). Anche la sua morte rimane avvolta nel mistero; più volte annunciata – perfino nella prefazione agli *Adagia* come colpo pubblicitario –, una volta avvenuta circola la voce di una sua dipartita senza avere ricevuto gli ultimi sacramenti (A. Vanautgaerden). Nel volume vengono inoltre esaminati la scrittura mistica di Teresa d'Avila, espressione di un misticismo cristiano fondato sul Dio nascosto (D. de Courcelles), e la singolare 'segretezza' degli *Essais* di Montaigne (M. Tetel). Il volume – alla cui ricchezza tematica non si è potuto che accennare – mette in evidenza una singolare continuità del motivo dei 'segreti' attraverso i secoli negli ambiti più disparati, motivo che, pur nel suo fascino, suggerirebbe un approfondimento dell'argomento anche nella prospettiva di una lotta contro oscurantismo e censura.

D. v. W.

★

*Les grands intermédiaires culturels de la République des Lettres. Études des réseaux de correspondances du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, présentées par Christiane Berkvens-Stevelinck, Hans Bots et Jens Häsel, Paris, Champion, 2005 («Les dix-huitièmes siècles», 91), 454 pp.*

PUR potendo vantare una lunga tradizione che risale al Medioevo, il concetto di una Repubblica delle Lettere prende propriamente forma durante la prima metà del Cinquecento. In un'Europa lacerata dalle guerre di religione, si fa largo l'ideale di una 'repubblica' che possa conferire cittadinanza a tutti coloro che sono dediti agli *studia humanitatis*, indipendentemente dalla loro diversa appartenenza politica, religiosa o sociale. A cominciare da Erasmo, 'principe degli umanisti', che si autodefiniva *civis mundi*, la Repubblica delle Lettere costituisce un ideale di comunicazione, una rete di rapporti che favorisce la trasmissione del sapere. Inizialmente legata a pochi personaggi, tale comunicazione e collaborazione raggiunge un elevato numero di uomini di cultura a partire dalla seconda metà del Seicento, con la diffusione della stampa periodica. Comunicazione che ispira al tempo stesso la fondazione delle accademie letterarie e scientifiche, animate da un concetto del sapere quale lavoro collettivo dei singoli studiosi (Ch. Berkvens-Stevelinck, H. Bots, *Introduction*, pp. 9-28). Luogo privilegiato dello scambio intel-



lettuale sono le reti epistolari intessute tra i vari membri della comunità letteraria, ciascuno a modo suo intermediario della trasmissione culturale. La presente miscellanea – cui hanno contribuito alcuni tra i maggiori studiosi nel campo – pone particolare attenzione al funzionamento socio-culturale di tali reti nel loro divenire o nel loro mutamento, in ambito pubblico o privato, esaminando da tale angolazione le corrispondenze di quattordici intermediari culturali di primo piano, da Erasmo a Mersenne, da Henry Oldenburg a Leibniz, da Pierre Bayle a Jean-Henri Samuel Formey. Da un'analisi minuziosa delle diverse corrispondenze emergono così differenze strutturali significative. La corrispondenza di Erasmo, ad esempio (Ch. L. Heesakkers), riflette, nella diversificazione geografica, le vicissitudini della vita dell'autore, e può quindi essere considerata una sorta di autobiografia. Ciò vale in certa misura anche per la corrispondenza di Grozio (H. J. M. Nellen), che mostra tuttavia diversi gradi di confidenzialità che fanno intravedere una divisione tra carteggio privato e pubblico, ma anche un passaggio dal primo al secondo. Molto diversa la rete epistolare dei fratelli Pierre e Jacques Dupuy (J. Delatour), caratterizzata dalla 'sommiglianza' (*like me*) politico-sociale e religiosa tra i rinomati eruditi parigini e i loro corrispondenti, per la maggior parte cattolici francesi, di professione avvocati o servitori dello Stato. Altre strutture si possono osservare nelle corrispondenze di Pierre Bayle (A. McKenna) e di Prosper Marchand (Ch. Berkvens-Stevelinck), che presentano, in seguito al *réfuge*, un marcato 'cambio di rete' (*network switch*), oppure nella corrispondenza di Jean-Henri Samuel Formey (J. Häselser), in cui le reti pubblica e privata tendono a convergere. Le diverse strutture riflettono al contempo intenzioni e specificità che la trasmissione culturale veniva di volta in volta ad assumere. La ricostruzione dell'ampio carteggio di Otto Mencke, ad esempio (H. Laeven), ne mette in evidenza il carattere di 'corrispondenza di lavoro', una rete creata ed estesa nel corso dei decenni senza mai perdere di vista il lavoro di edizione degli *Acta eruditorum*. Convergono qui strumento (rete epistolare) e finalità (rivista scientifica), quest'ultima come «sublimazione» del primo nel più elevato conseguimento di un'emancipazione della ricerca scientifica tedesca. Il volume fa ampiamente fede al suo intento di individuare le varie strategie di trasmissione culturale attraverso uno studio comparato delle reti epistolari, ponendosi come strumento indispensabile per il prosieguo di tali studi.

D. v. W.

★

JOÃO J. VILA-CHÃ, *Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the Intelligibility of Love*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga, 2006 («Coleção Filosofia», 32), XIII, 1180 pp.

**D**IE Forschungen zu Leone Hebreo haben in den letzten Jahren einen neuen Aufschwung genommen. Unter den Neuerscheinungen ist nun auch die Studie von João José Miranda Vila-Chã, Professor der Philosophie an der Universidade Católica Portuguesa in Braga, anzuzeigen. Mit dem Titel *Amor Intellectualis?*

lis ist einer der zentralen und wirkungsmächtigsten Theoreme von Leones *Dialoghi d'amore* benannt. Vila-Chã stellt sich freilich mit seinem über tausendseitigen außergewöhnlich voluminösen Buch die Aufgabe, eine über die Problemgeschichte dieses speziellen Themas hinausgehende allgemeine Diskussion von Leones Werk und dessen Kontext zu bieten. Der erste Teil der Untersuchung betrachtet zunächst «Leone Ebreo in the Context of the Renaissance» (pp. 43-483), wobei in einem ersten Schritt nach der Bedeutung der Renaissance resp. der Renaissance-Philosophie gefragt wird, sodann einige Leitthemen und Bezüge angesprochen werden, wie etwa das Konzept von Mikro- und Makrokosmos, mögliche Bezüge zum italienischen Humanismus, namentlich zu Giovanni Pontano, Marsilio Ficino und Pico della Mirandola, und schließlich die Originalität und Bedeutsamkeit von Leone Hebreo vor diesem Hintergrund gewürdigt wird. Insbesondere hebt der Autor die Zwischenstellung Leones – metaphorisch gesprochen – zwischen «Athen» und «Jerusalem» hervor. Nach dieser umfassenden Kontextualisierung ist der zweite Teil einer Analyse der *Dialoghi d'amore* im engeren Sinne gewidmet (pp. 487-925). Der Autor beschäftigt sich hierbei im Rahmen einer «Dialektik von Form und Inhalt» mit der literarischen Gestaltung der Dialogform, der dramatischen Rolle der Gesprächspartner Philone und Sophia sowie deren allegorischer Interpretationsmöglichkeiten, um nachfolgend die Struktur der *Dialoghi* in den Blick zu nehmen. Daran schließen sich Erörterungen über den Begriff der Liebe an («The Universal *Philography* of Love»), den Implikationen und Dimensionen der Liebe sowie ihrer Beziehung zum Intellekt. Der abschließende dritte Teil behandelt die «Wirkungsgeschichte of the *Dialoghi d'amore*» (pp. 925-1031). Neben einer Übersicht über die Editionen, Übersetzungen und literarischen Nachwirkungen dieses Werkes richtet sich die Aufmerksamkeit vor allem den möglichen Einfluß der *Dialoghi d'amore* auf Giordano Bruno und Baruch Spinoza. Eine umfangreiche Bibliographie sowie Namens- und Sachindex beschließen den Band. So bietet das Buch insgesamt eine beeindruckende 'summa' des gegenwärtigen Forschungsstandes zu Leone. Und angesichts des nahezu überwältigenden Umfangs des vorliegenden Buches sowie der Vielzahl an Themen, die darin zur Sprache kommen, scheint es ratsam die hiesige Besprechung bei diesem kurzen Überblick zu beschließen.

TH. G.

★

ALESSANDRO OTTAVIANI, ORESTE TRABUCCO, *Theatrum Naturae. La ricerca naturalistica tra erudizione e nuova scienza nell'Italia del primo Seicento*, Napoli, La Città del Sole, 2007, 178 pp.

IL volume ricostruisce alcuni significativi aspetti della vita scientifica del Mezzogiorno d'Italia, lungo l'asse Roma-Napoli-Messina, tra gli anni '30 e '40 del XVII secolo, fortemente influenzati dalla cultura espressa dall'Accademia dei Lincei. Seguendo la lezione di Eugenio Garin, «cui più si deve l'aver fatto luce sulla natura complessa, irriducibilmente eterogenea del consesso cesiano» (p. 9), l'Accade-

mia si presenta come un crogiuolo di idee in cui si incontrano filosofia naturale e astronomia, filologia, botanica e zoologia. Ci si addentra in quel «lungo Cinquecento» affollato di medici, naturalisti, collezionisti, pittori e *curieux* che si scambiano idee, scrivono opere, e a vario titolo contribuiscono ad animare l'originale impresa culturale lincea, istituendo dinamici rapporti tra Roma e gli altri centri coinvolti dall'azione del sodalizio dedito allo studio della natura.

Nel primo capitolo, Ottaviani ci introduce nell'ambiente intellettuale napoletano, in cui si svolge l'attività scientifica di Fabio Colonna, naturalista e antiquario. In opere come il *Phytobásanos* e l'*Ekphrasis*, tra il 1592 e il 1606, egli affina la sua sensibilità per la varietà degli organismi viventi, a cui dedica raffinate osservazioni, articolando il vasto campo delle sue ricerche, che spaziano dalla botanica alla zoologia, dallo studio dei fossili all'interesse per i molluschi. Nella quotidiana esperienza di osservatore del Colonna è presente una tendenza a ritagliare spazi precisi di ricerca, a isolare problemi e questioni, tendenza che favoriva l'esigenza di fornire adeguati metodi di ricerca. Allievo di Ferrante Imperato, egli struttura erbari ben organizzati, ordinati e ricchi di descrizioni e illustrazioni. Fra il 1606 e il 1616, affronta il problema dei fossili: considerati nella tradizione aristotelica una sorta di meraviglie della natura, gli studi del Colonna ne mettono in luce l'origine organica. Nel 1616, nella *De glossopetris dissertatio*, inclusa nel trattato di biologia marina *De purpura*, dimostra come le glossopetre non siano bizzarrie della natura, ma denti di squalo fossili. All'interno del consesso linceo, in cui entra nel 1612, il naturalista assume ruoli di grande rilievo. Procuratore e consigliere, si applica con particolare zelo alla cura delle pubblicazioni scientifiche, tra le quali spiccano l'*Apiarium* e il *Tesoro Messicano*, o più precisamente il *Rerum medicarum Novae Hispaniae thesaurus*, l'opera che rappresenta il segno più tangibile dell'attività dell'Accademia.

Il capitolo centrale del libro è incentrato sulle vicende del *Tesoro* e ne studia gli aspetti più significativi per quanto riguarda la storia della botanica (Ottaviani) e dell'anatomia (Trabucco). Quest'ultima riveste un ruolo fondamentale negli *Animalia Mexicana* di Johann Faber, *magna pars* della complessa opera, «aprendosi a tutto un vasto spettro di *mirabilia* del mondo animale, sottoposti all'analisi sperimentale dello stesso Faber o di testimoni autorevoli» (p. 95). La lezione di Faber ebbe largo seguito nell'ambiente di medici e anatomisti tra Roma e Napoli negli anni Trenta, esercitando la sua influenza su Marco Aurelio Severino, uomo di scienza e grande anatomista, autore della *Zootomia Democritaea* pubblicata nel 1645. Sostenitore della nuova anatomo-fisiologia, in stretti e fecondi rapporti con William Harvey, Severino, insieme all'amico Pietro Castelli, è al centro del terzo capitolo, «Scienza della natura e società nel Mezzogiorno spagnolo». Soffermendosi sulla lunga stagione messinese di Castelli, che non fu mai linceo, Trabucco mette in risalto il valore metodologico di un'opera come l'*Optimus medicus* del 1637, in cui il medico romano si fa sostenitore di un sapere antidogmatico, intrecciando efficacemente le ricerche recenti all'esperienza e alla pratica chirurgica e chimica. Il progetto di rinnovamento e l'impegno profuso nella riforma dell'istruzione scientifica accomunano gli sforzi, destinati all'insuccesso, di Castelli e di Severino. Entrambi si prodigarono, tra Napoli e la Sicilia, nel tentativo di far

avanzare la ricerca medica al livello di quella europea, diffondendola nei luoghi dell'insegnamento e dell'esercizio della professione. Entrambi sperimentarono le forti limitazioni imposte dagli ambienti tradizionalisti, e le non favorevoli condizioni materiali, che impedirono la traduzione delle riforme proposte in concrete azioni di politica culturale, che, in Italia, si realizzarono in altre sedi. Il lungo rapporto epistolare tra Castelli e Severino, sottolinea l'autore, rappresenta un «efficace grimaldello» per penetrare quegli ambienti del Mezzogiorno in cui si svolse la ricerca scientifica, come testimoniano anche alcune lettere che i due medici si scambiarono, pubblicate in appendice al capitolo terzo del volume.

S. P.

★

CLIZIA CARMINATI, *Giovan Battista Marino tra Inquisizione e censura*, Roma-Padova, Antenore, 2008, 404 pp.

IL 9 novembre 1623 la Congregazione del Sant'Uffizio condannò Marino all'abiura *de levi suspicione*: fu l'epilogo – taciuto nelle lettere e nelle biografie del poeta – di una vicenda ventennale che Carminati ricostruisce «per via documentaria, e non congetturale» (p. vii), servendosi di fonti manoscritte, <e?> in primo luogo delle carte dell'Archivio Segreto Vaticano. La prima segnalazione di Marino al tribunale dell'Inquisizione risale al 1604, per alcuni versi in dilleggio del cardinal Giovan Battista Deti. Da allora, il processo andò avanti tra recrudescenze e stasi, con l'intercessione dei protettori d'alto rango ecclesiastico che Marino era abile a procurarsi: Aldobrandini, Ubaldini, Bentivoglio, Maurizio di Savoia, Ludovico Ludovisi. Proprio per intervento di Pietro Aldobrandini, scampò all'arresto ordinato da Paolo v nel dicembre del 1609, trasferendosi a Torino presso Carlo Emanuele i. Carminati mostra convincentemente come la produzione poetica contro i gesuiti e in lode dell'amore omosessuale non basti a motivare l'accusa degli inquisitori, fondata invece sul precoce riconoscimento dell'incoercibile inclinazione di Marino a mescolare sacro e profano, che si sarebbe dispiegata appieno nell'*Adone*. Ne è esempio la lettera indirizzata a Lodovico San Martino d'Aglié il 10 febbraio 1612, in cui Marino uguagliava i suoi quattordici mesi di prigionia a Torino alla passione di Cristo, descrivendo le proprie sofferenze come più gravose di quelle di Giobbe. Un'efficace definizione di tale temperamento e pratica letteraria fu data da Niccolò Riccardi, il 'Padre Mostro', già censore di Campanella, il quale, motivando la proibizione dell'*Adone* nel 1627, parlò di «irreligiosas hiperboles, profanum usum sacrarum vocum». Liberato dalle carceri di Torino su istanza dell'ambasciatore inglese Henry Wotton, Marino passò in Francia, prendendo in considerazione l'ipotesi di spostarsi in Inghilterra, come testimonia una lettera a Giacomo Castelvetro. Ma il suo esilio inquieto fu segnato dal desiderio di tornare a Roma, dove arrivò nel 1623, fidando nella benevolenza del nuovo papa Gregorio xv. Lo attendeva il verdetto lieve, ma umiliante, dell'abitello penitenziale da indossare durante l'abiura in Santa Maria sopra Minerva, emesso da cardinali che, pure, erano in larga parte suoi simpatizzanti, a dimostrazione del

fatto che la condanna era evidentemente inevitabile. Il lavoro di Carminati, oltre a rendere fruibili testi già di per sé interessanti, non elude interrogativi che coinvolgono una riconsiderazione più ampia della figura di Marino. Ad esempio, in cosa consistessero le eresie imputategli nel testo della sentenza, e quale grado di consapevolezza si possa presumere nel poeta. Se i materiali esaminati fanno escludere un impegno deliberato in senso dottrinale e una contestazione sistematica, il giudizio delle due Congregazioni, del Santo Uffizio e dell'Indice, indicano una irriducibilità della poetica mariniana ai dettami dell'ortodossia post-tridentina, per i quali era inaccettabile quel «classicismo onnicomprensivo» che inglobava indifferentemente il divino e il mondano. Una proposta di lettura rafforzata dalla seconda parte del libro, che ripercorre le traversie censorie dell'*Adone*, i reiterati e vani tentativi di correggerlo per ottenere il diritto di stampa a Roma, dalla parziale auto-censura di Marino nel 1623 fino ai tagli di Armanni negli anni Settanta del Seicento. I divieti ogni volta opposti dalla Congregazione dell'Indice confermano l'esattezza dell'intuizione di Giovanni Pozzi sull'inemendabilità del poema, che era strutturalmente, radicalmente, fuori dai parametri richiesti, ben al di là delle «lasciviette», facilmente correggibili. L'esposizione è assai dettagliata, ma resta chiara, rendendo agevole la lettura del volume, in cui le scelte estetiche del poeta vengono fatte interagire con ostacoli di natura storica e concreta, offrendo un'indagine importante e originale sui rapporti di Marino con la Chiesa di Roma sul doppio livello della biografia del poeta stesso e della vita del suo capolavoro.

C. P.

★

LUCA CERIOTTI, FEDERICA DALLASTA, *Il posto di Caifa. L'Inquisizione a Parma negli anni dei Farnese*, Milano, FrancoAngeli, 2008, 320 pp.

**M**ANCAVA una storia del Sant'Uffizio nella Parma dei Farnese, e i due autori colmano la lacuna: individuando similitudini tra il ruolo di Caifa, come descritto in *Jesus Christ Superstar*, e quello dell'Inquisizione, Ceriotti e Dallasta scelgono chiaramente una interpretazione dell'operato inquisitoriale come male necessario per preservare la purezza della fede. Nonostante l'irrisolta dialettica istituzionale e i diversi conflitti giurisdizionali, il raggiungimento del fine condiviso di mantenere la pace sociale, eliminando coloro che la turbavano e la mettevano a rischio, non venne mai messo in discussione. La ricostruzione dell'attività inquisitoriale sotto i Farnese risente della dispersione dei fondi documentari dell'archivio e così apprendiamo, dall'inventario redatto nel 1769, dell'esistenza di 165 mazzi di processi dall'anno 1500 fino al 1768, ma di quella e di tutta la restante, cospicua documentazione descritta resta molto poco a causa della prima soppressione, riapertura e definitiva chiusura del tribunale e dei conseguenti smembramenti della documentazione. Dal 1585, quando l'Inquisizione a Parma ottenne l'autonomia, fino al Settecento inoltrato, si assiste all'alternarsi di inquisitori, di cui gli autori ricostruiscono il profilo (pp. 54-73), mettendo in primo piano anche tutta la corte che circondava il Sant'Uffizio con i familiari, patentati, notai...

L'analisi della diffusione dell'eterodossia a Parma non trascura giustamente le premesse culturali che videro la città farnesiana ospitare la professione di Isidoro Cucchi e le opere di Tiberio Russiliano, che riecheggiava le idee di Pomponazzi, ma anche l'acquisto di un ritratto di Holbein raffigurante Erasmo. Inoltre, il quadro riflette la presenza di ogni fattispecie di devianza morale e dottrinale che attirava le attenzioni degli inquisitori (eresia, misticismo, magia, bestemmie ereticali, ebraismo, censure...). Pur nella ricchezza dell'apparato erudito e nell'ammirevole ricerca archivistica sapientemente condotta, con il necessario intreccio di fonti, restano aperti alcuni interrogativi sull'interpretazione che privilegia l'esposizione all'analisi critica; tuttavia il lavoro di Ceriotti e Dallasta ha il grande merito di fornire un valido orientamento agli studiosi che dovessero avventurarsi, con le ricerche, in territori farnesiani.

M. V.

★

*Cornelius Gemma. Cosmology, Medicine and Natural Philosophy in Renaissance Louvain*, ed. by Hiro Hirai, Pisa-Roma, Serra, 2008 («Bruniana & Campanelliana. Supplementi, xxiv»), 160 pp.

IL volume raccoglie otto studi su Cornelio Gemma, presentati in occasione del convegno internazionale organizzato nel 2007 dal Centre for History of Science dell'Università di Gand. I saggi sono distribuiti in tre sezioni, dedicate rispettivamente ad aspetti cosmologici e astrologici del pensiero di Gemma, alla sua riflessione sulla medicina e sull'interpretazione dei prodigi, e infine alla *methodus* di investigazione e comprensione del reale e di organizzazione del sapere nella forma di un'*ars*. Il contributo che apre la prima sezione (Fernand Halryn, *A Poem on the Copernican System: C. G. and his Cosmocritical Art*) muove dal richiamo alla figura del padre di Cornelio, il ben più noto Gemma Frisio, matematico e – come il figlio – medico e cosmografo, per poi soffermarsi sull'incidenza di differenti teorie cosmologico-filosofiche nella genesi della visione gemmiana del cosmo. Germana Ernst (*Il linguaggio universale dei cieli: C. G., Tycho Brahe, Tommaso Campanella*) mostra, a partire da un esempio ricordato da Gemma nel *De peregrina stella*, scritto in occasione dell'apparizione della nova del 1572, come le suggestioni dell'*ars cosmocritica* – che legge nei *signa critica* celesti e terrestri una diretta manifestazione della potenza e della volontà divina – si trasmettano, per il tramite di Brahe, fino a Campanella, che condivide con Gemma la concezione del mondo come animale e l'attenzione per la decifrazione dei prodigi in chiave profetica. Come rileva Dario Tessicini («*Vere Gemmeum est?*»: C. G. e la stella nuova del 1572), un simile *modus interpretandi* – per cui la nova avrebbe addirittura annunciato la seconda venuta di Cristo – sarà oggetto di discussione nell'opera di autori come Brahe, Roeslin e Bruno.

Ampliando la prospettiva a tutti i fenomeni portentosi, compresi miracoli e parti mostruosi, Jean Céard (*La notion de prodige selon C. G.*) riporta la classificazione gerarchica dei prodigi proposta nel *De naturae divinis characterismis* (1575), mo-

strando come la riflessione di Gemma riguardi anche e soprattutto l'elaborazione del concetto di 'natura'. Sulla medesima opera interviene anche Concetta Pennuto (*C. G. et l'épidémie de 1574*), concentrandosi sulla descrizione che Gemma offre della peste che colpì il Belgio: il morbo, 'malattia divina' ed evento *mirabilis*, viene imputato alla combinazione di influssi celesti e predisposizione della materia corrotta. Ancora alla medicina è dedicato lo studio di Hiro Hirai (*«Prisca Theologia» and Neoplatonic Reading of Hippocrates in Fernel, Cardano and G.*), che riconduce all'influenza di autori come Fernel e Cardano – che veicolano le concezioni neoplatoniche riportate in auge da Ficino – l'interpretazione filosofica gemmiana del pensiero di Ippocrate e la sua collocazione all'interno della *prisca sapientia*: l'idea che il divino sia presente nella natura sotto forma di *spiritus* accomuna infatti la visione ippocratica e quella ermetico-platonica.

Non solo la medicina, ma l'intero scibile umano deve avvalersi di un metodo universale. La terza sezione del volume ruota così attorno alla definizione del 'modello' ontologico ed epistemologico di Gemma, fondato sull'analogia tra gli ordini metafisico, fisico e logico e caratterizzato da un'intrinseca vocazione enciclopedica. Stephen Clucas (*C. G. and Universal Method*) riepiloga lo stato dell'arte sulla questione e valuta il ruolo del metodo proposto da Cornelio – che fonde procedimenti dimostrativo-aristotelici e analogico-platonici con l'epilogismo caratteristico della medicina antica, associandovi inoltre combinatoria lulliana e *theologia* circolare di stampo cusaniano – nel quadro delle alternative al filone aristotelico-ramista. Attraverso una puntuale analisi del primo libro del *De arte cyclognomica* (1569), infine, Thomas Leinkauf (*C. G., Philosophie und Methode: Eine Analyse des ersten Buches der Ars cyclognomica*), ricordando come il moto di *ascensus* e di *descensus* e il movimento circolare siano alla base tanto della struttura dell'essere quanto dei processi mentali, introduce il tema della natura umbratile della *mens* umana, che può scorrere lungo la *scala naturae*, agli estremi della quale si situano la regione solare della divinità e quella lunare del sensibile.

O. C.-C. T.

★

AMOS EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, Leiden, Brill, 2008 («The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400-1500», 78), 504 pp.

IN this remarkable book, which originated in a PhD-thesis written at Tel-Aviv University, Edelheit deals with what he describes as a 'crisis' in the philosophical, political, and theological spheres in Florence in the second half of the 15<sup>th</sup> century, and with the ways in which some of the leading humanists of the day (Ficino, Politian, Pico, and others) reacted to it by devising a new way of thinking that the author, following Garin, Trinkaus, O'Malley, and Camporeale, calls a 'humanist theology'. By doing so, E. first has to dismiss a number of other interpretations of the same period and rejects Baron's notion of a Florentine 'civic humanism'; Cassirer's, Yates's, and Walker's interpretations of the early Renais-



sance as a mainly 'symbolical', 'hermetic', or 'mystical' cosmos; and Kristeller's famous equation of the expertise of the humanists as mainly equalling a knowledge of the five classical *studia humanitatis* not as intrinsically false, but as historically inadequate.

Chapter one gives the first ever analysis of an unpublished dialogue of Giovanni Caroli (1428-1503), the *Liber dierum lucensium* (Florence, BNC, Conv. Soppr. C.8.279), in which E. observes «not only a recasting of many elements of mediaeval religiosity and a personal sense of the crisis common to his time, but also a detailed articulation of an intellectual malaise that would affect Florence in the final decades of the century» (p. 51). Chapter two presents 'humanist theology in practice'; it analyses a number of sermons by minor humanists such as Alamanno Rinuccini (1426-1499), Giovanni Nesi (1456-1522), and others, emphasizing their blend of classical sources, scholastic *denkformen*, and humanistic arguments. The third chapter is devoted to a generally more neglected text of Ficino's, the *De Christiana religione* (publ. in 1476), which E. discusses not by chapters, but by themes (pp. 212-213: 'prisca religio'; «Christianity as [...] a sublimation of all early religions»; «religion as [...] a diachronic and a synchronic phenomenon»). Although E. leaves out the chapters dealing with the *Sibylline Oracles* and those directed against the Jews, he gives the most consistent interpretation of *De Christiana religione* to date, and further research on this text will have to start from here. The penultimate chapter, easily the most brilliant of the whole book, focuses on Pico's 'theological method' as it can be found in the *Apologia*. E. argues that Pico endeavoured «to establish a new relationship between *opinio* and *fides*, in response to both the Thomists and the Scotists» (p. 285), and that the background for his evaluations of the different degrees of verisimilitude of opinions is none other than the sceptical Academy as represented by Cicero and Augustine. E. concludes by a reassessment of the 'Savonarola affair', giving a few very sharp insights into the history of the historiography of the Renaissance. By closely investigating not only *what* his heroes wrote, but also *why* they wrote it, E. has given us a thought-provoking specimen both of philological and historical scholarship. His book ought to be required reading for everyone seriously interested in the period.

L. D.

★

MARSILE FICIN, *Métaphysique de la lumière (Opuscles, 1476-1492)*, textes latins et français traduits et annotés par Julie Reynaud et Sébastien Galland, préface de Jean-Robert Armogathe, postface de Julie Reynaud, Chambéry, L'Act Mem, 2008, 236 pp.

**I**L libro raccoglie alcuni brevi scritti di Marsilio Ficino, legati, in modi e misure diversi, al tema della luce: l'opuscolo 'teologico' *De raptu Pauli*, l'epistola intitolata *Orphica comparatio Solis ad Deum*, e i trattati *De Sole* e *De lumine*. Nel *De raptu* il simbolismo luminoso interviene nell'esposizione del processo ascensivo che conduce l'anima a Dio; l'*Orphica comparatio* e il *De Sole* fanno riferimento alla simili-

tudine solare del Principio divino; il *De lumine*, invece, rappresenta l'illustrazione più completa della luminologia ficiniana. La recente iniziativa editoriale intende così ripercorrere la riflessione di Ficino sulla luce in un arco di tempo che va dalla seconda metà degli anni Settanta ai primi anni Novanta del '400. Fu, quella, una fase particolarmente intensa dell'attività del filosofo fiorentino, che proprio in quel periodo, tra l'altro, portò a compimento e pubblicò la *Theologia Platonica* e il *De vita*, nonché le traduzioni dell'intero *corpus* di Platone e di Plotino. L'edizione dei quattro testi, ora radunati in un unico volume, riflette quella degli *Opera omnia* di Ficino, stampati a Basilea nel 1576. Una traduzione francese, accompagnata da note di commento, affianca gli originali latini. In particolare, Julie Reynaud ha tradotto e annotato la *Comparatio* e il *De Sole*, Sébastien Galland il *De raptu* e il *De lumine*. Reynaud è anche autrice di una postfazione (*Le rire de Marsile*) dedicata alla trattazione ficiniana dei temi, tra loro connessi, della 'luce' e del 'riso', osservati, in particolare, in relazione ai modi e allo stile con cui Marsilio esprime la sua filosofia. Apre il volume una prefazione di Jean-Robert Armogathe (*La lumière comme métaphore épistémique*), che si sofferma sull'importanza delle pagine in cui Ficino affronta il problema del *lumen*: considerandole dal punto di vista della storia delle scienze, lo studioso vi ravvisa un esempio capace di illustrare in modo emblematico una «épistémologie de transition, étape essentielle de la modernité» (p. 12). Fatta eccezione per il *De lumine*, di cui esiste una precedente versione di Sylvain Matton (1981), gli scritti pubblicati non erano mai stati tradotti in francese. Per quanto riguarda gli altri testi, bisogna ricordare il volgarizzamento del *De raptu* dovuto allo stesso Ficino (dai curatori attribuito erroneamente a Eugenio Garin), la versione inglese dell'*Orphica comparatio* pubblicata dal Language Department della School of Economic Science di Londra (1994) e, infine, le due traduzioni italiane del *De Sole*, allestite rispettivamente da Garin (1952) e da Ornella Pompeo Faracovi (1999).

A. R.

★

ECKHARD KESSLER, *Die Philosophie der Renaissance. Das 15. Jahrhundert*, München, Beck, 2008, 270 pp.

L'INTRODUZIONE del libro, in un primo momento, induce a pensare che l'autore abbia intenzione di trattare tutta la filosofia del Rinascimento da Petrarca a Cartesio (p. 7); invece si delinea ben presto una riduzione della prospettiva al Quattrocento, o meglio al Quattrocento italiano. Infatti, è in Italia, nel secolo 'd'oro' del Rinascimento, che nacque il nuovo pensiero con i primi umanisti – superando la crisi trecentesca del nominalismo e del volontarismo – e dall'Italia il nuovo spirito si diffuse, dopo il 1500, in tutta l'Europa (pp. 31, 60, 187). Viene subito in mente la famosa tesi della 'circolazione del pensiero italiano' di Bertrando Spaventa; l'analisi di Kessler, frutto di un lavoro pluridecennale sulle fonti, è però lontana da ogni ipotesi ideologica. L'autore disegna un'immagine densa e complessa del Quattrocento italiano, dettagliata ma anche a grandi linee, e non nasconde

che la sua analisi storica e filosofica ha grandi debiti con i maestri Eugenio Garin, Paul Oskar Kristeller ed Ernesto Grassi, oltre ad Hans Blumenberg (pp. 15-16). Il filone principale della trattazione è la concezione di un nuovo compito della filosofia che caratterizza tutte le correnti importanti del '400 quali Umanesimo, neoplatonismo e aristotelismo: bisognava ritrovare delle strategie teoretiche per rifondare e legittimare la filosofia considerando soprattutto la funzione della stessa per la vita e l'esperienza umana, poiché ogni teoria espressa in concetti astratti aveva perso, dopo la critica nominalistica e volontaristica, il suo significato per la realtà (pp. 70, 74-75).

Nel capitolo «L'umanesimo italiano fino alla fine del Quattrocento», Kessler disegna puntuali ritratti filosofici di Francesco Petrarca e degli umanisti italiani più importanti, Niccolò Machiavelli compreso, partendo dall'idea, originariamente concepita da Petrarca, che la filosofia dell'Umanesimo non dovrebbe essere una scienza astratta, ma una riflessione sulla vita dell'uomo nella sua natura mortale, storica ed etica, che si nutre di un confronto critico con le autorità antiche. Il capitolo «Il neoplatonismo fiorentino», quindi, caratterizza la posizione del neoplatonismo – soprattutto di Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola – come una reazione alla crisi trecentesca che consiste nella costruzione di una nuova dimensione speculativa tramite un relazionarsi filologico e contemplativo all'autorità di Platone, ricadendo nel primato della teoria, ma ampliando tramite una trasformazione neoplatonica dell'aristotelismo i potenziali teoretici del secolo (pp. 94, 110, 185). Infine, nel capitolo «L'aristotelismo padovano del Quattrocento» l'A. mostra come la filosofia universitaria dei principali professori quali Gaetano da Thiene, Agostino Nifo e Pietro Pomponazzi si trasformi radicalmente sotto la stella della questione umanistica della dignità umana, in quanto colloca sempre di più nel campo della filosofia naturale l'anima e la psicologia dell'essere umano.

Tutta la trattazione è sempre fondata saldamente su note ricche di riferimenti alle fonti e alla letteratura specialistica, compresa quella degli anni più recenti. Le note comprendono anche la bibliografia dei principali autori, e un indice dei nomi completa il volume. Ci auguriamo che Kessler, grande conoscitore della filosofia rinascimentale, faccia seguire al prezioso libro sul Quattrocento un secondo volume sul Cinquecento.

I. SCH.

★

*Laboratorio Campanella. Biografia, contesti, iniziative in corso*, a cura di Germana Ernst e Caterina Fiorani, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2008, 254 pp.

**I**L volume comprende gli atti del convegno della Fondazione Camillo Caetani del 19-20 ottobre 2006. Dopo la *Premessa* di G. Antonelli, presidente della Fondazione, e la *Presentazione* di G. Ernst, i 13 contributi sono raggruppati in due sezioni, *Biografia e contesti culturali* e *Testi e tematiche*. Tuttavia è difficile restringere a questi soli aspetti l'interesse dell'insieme degli studi ospitati, che rappresentano

contemporaneamente un bilancio dei risultati acquisiti e una prospettiva su indirizzi della ricerca da cui si attendono ulteriori importanti sviluppi nell'approfondimento della conoscenza della vita e dell'opera del C. e del contesto in cui si trovò ad operare. Non è possibile in questa sede fornire un resoconto particolareggiato del volume: mi limito a citare i nomi degli autori e le pp. occupate dai loro interventi, rinunciando a indicarne il titolo. Spero comunque che anche da questo semplice elenco si possano intuire l'interesse e l'importanza dell'opera.

Gli anni giovanili, dalla nascita all'allontanamento dalla Calabria, sono illustrati da C. Longo (pp. 65-83), con puntuali riferimenti all'ambiente dei conventi domenicani della regione, e da A. De Vinci (pp. 39-63) relativamente al *corpus* di cinquecentine postillate dal giovane C. da lei rinvenuto. Ai superstiti documenti relativi ai rapporti con l'Inquisizione romana (ormai prossimi alla pubblicazione integrale) è dedicato l'intervento di L. Spruit (pp. 85-104), mentre L. Fiorani (pp. 105-110) documenta i rapporti tra C. e la famiglia Caetani. Alla deplorabile perdita dell'*Autobiografia* di C., dettata su richiesta di G. Naudé, rimedia per quanto possibile l'efficace rassegna, organizzata e illustrata da G. Ernst (pp. 15-38), di squarci autobiografici desunti dall'insieme delle opere del filosofo. Partendo da un testo di V. Gramigna (*Fantasie varie*, 1628), L. Guerrini (pp. 111-135) offre un suggestivo spaccato della vita culturale della Roma barberiniana nel terzo decennio del sec. XVII. Pur fondati su testi diversi (*La città del Sole* e i *Medicinalium libri*, rispettivamente), e con differente impostazione, i contributi di J.-L. Fournel (pp. 163-176) e G. Giglioni (pp. 177-195) si possono tuttavia accostare nella proposta di considerare anche i settori apparentemente più 'specialistici' dell'opera di C. come parte di un progetto culturale in cui l'unità del sapere è affermata come esigenza essenziale. M. Miele (pp. 197-211) ricostruisce con precisione storia e presupposti teologici delle *Censure al Padre Mostro*, che data tra ottobre 1630 e settembre 1631. Riguardano la fortuna e la storia degli studi campanelliani le ricerche di M. Palumbo (pp. 137-159) sul teologo luterano E. S. Cyprian, biografo di C., di A. E. Baldini (pp. 3-14) sui primi studi campanelliani di L. Firpo, e di M. Muccillo (pp. 213-239) sulla pubblicazione della *Theologia*, avviata e per molti anni curata da R. Amerio (di cui viene delineata anche una puntuale biografia), e proseguita ora dalla stessa studiosa. Conclude il volume una nuova sistemazione di E. Canone (pp. 241-251), sulla base di nuove acquisizioni, dell'iconografia campanelliana (lo studio si può consultare, con ridotto corredo di illustrazioni, anche in appendice al *Syntagma*, Pisa, 2007, pp. 115-128).

G. M.

★

PAOLO LOMBARDI, *Streghe, spettri e lupi mannari. L'arte maledetta in Europa tra Cinquecento e Seicento*, Torino, UTET, 2008, 200 pp.

CON questa raccolta di saggi, Paolo Lombardi, che si occupa del fenomeno della stregoneria da circa dieci anni, intende mostrare che la stregoneria «più che la manifestazione di una dialettica del pensiero, era un fenomeno fluttuante,

suscettibile di modifiche e variazioni» (pp. XII-XIII). Con l'occhio rivolto prevalentemente alla realtà inglese, con stile accattivante e sfruttando fonti coeve a stampa, Lombardi racconta il caso di Anne Bodenham, che fu condannata nel 1653, attraverso il resoconto di Edmond Bower. Si sofferma poi ancora sulla realtà inglese e in particolare sulle interpretazioni delle Scritture (da Giacomo Stuart a John Webster), con lo scopo di smontare l'idea che sia la credenza che lo scetticismo nei confronti della stregoneria siano da mettere in stretta relazione con l'adesione a precise correnti filosofiche. Nella stessa prospettiva Lombardi si muove per l'analisi dell'ampio dibattito sugli spiriti che si svolse intorno alla metà del XVII secolo, cui presero parte esponenti della Royal Society: la negazione dell'esistenza di demoni e streghe – che si andava affermando, come testimonia l'opera di John Wagstaffe – trovava risoluti oppositori in Joseph Glanvill, Henry More e Meric Casaubon, convinti che si aprisse così la strada all'ateismo. Comune il richiamo all'esegesi scritturale, come pure alle nuove idee di metodo scientifico, ragion per cui Lombardi mette in luce la tortuosità del percorso che avrebbe condotto al declino dei processi e della credenza nella stregoneria. Nel quinto capitolo si sofferma sul caso dei lupi mannari e sulla vicenda di Gilles Garnier che, nel 1572, venne arrestato con l'accusa di aver rapito, ucciso e mangiato una bambina. Il racconto della metamorfosi in animale traeva legittimità dalle Scritture e da molti testi (Olaio Magno, Ambroise Paré, Giovanfrancesco Pico e altri ancora) nei quali si era supposto che la metamorfosi nascondesse l'intervento diabolico. Interessante il capitolo sulla melanconia, in cui, muovendosi da Pomponazzi a Robert Burton, l'autore esamina l'eziologia della malattia. Due appendici (una su Bodin demonologo e l'altra sul processo a Garnier) chiudono il volume.

M. V.

★

*Ludovico Castelvetro. Letterati e grammatici nella crisi religiosa del Cinquecento.*

Atti della 13ª Giornata Luigi Firpo (Torino, 21-22 settembre 2006), a cura di Massimo Firpo e Guido Mongini, Firenze, Olschki, 2008, x, 408 pp.

NELL'AMBITO delle celebrazioni per il quinto centenario della nascita di Ludovico Castelvetro, nel convegno svoltosi presso la Fondazione Luigi Firpo di Torino – di cui ora, per le cure di Massimo Firpo e di Guido Mongini, sono usciti gli atti – si è voluta porre al centro del dialogo di storici, linguisti e letterati la crisi religiosa del Cinquecento, non solo come scenario su cui si è svolta la vita del modenese, ma come aspetto fondamentale per comprendere «la tensione politica, intellettuale, morale e religiosa che lo accompagnò in tutto il corso della sua vita» (p. VII). Delle opere di un protagonista della storia della cultura europea sono attese imminenti edizioni critiche come, ad esempio, quella degli scritti religiosi curata da Mongini e quella delle lettere curata da Garavelli. Da tali studi, risulta chiaro il vivo intreccio di passione filologica, che avrebbe condotto Castelvetro a scontrarsi con Annibal Caro per le note questioni della lingua, e di una spiritualità fermamente nascosta dal nicodemismo: il caso assume dunque particolare

interesse per la ricchezza di «ineludibili messaggi e riflessi politici», come avverte Lo Re (p. 112), mentre Jossa ricostruisce l'interpretazione della controversia da parte di Muratori e di Fontanini. Centrale la questione della *Poetica* di Aristotele e della sua fortuna nel Cinquecento (Vasoli, Grohovaz, Siekiera, Arcari), mentre Marazzini, Procaccioli, Dalmas e Corsaro si occupano di Castelvetro linguista e commentatore di Dante e Bianchi esamina l'esemplare della *Cronica* di Villani postillato da Castelvetro. Molti contributi intendono spiegare il percorso del filologo e letterato e le sue vicissitudini di esule *religionis causa*, al fine di evidenziare il necessario nesso tra le varie dimensioni di Castelvetro: laddove Lastraioli delinea i rapporti tra Castelvetro e la Francia, Mongini, attraverso l'esame de *Il racconto delle vite d'alcuni letterati del suo tempo*, di cui offre anche importanti ipotesi di datazione, mostra come il criterio adottato dal modenese di «coerenza etica tra fede e condotta di vita» ne pervada l'opera (p. 311). Intorno alla vicenda dell'Accademia modenese e alla rete di rapporti intessuti da Castelvetro si muove Felici, mentre Belligni analizza i contesti in cui si sviluppa la vicenda del grecista Francesco Porto. Grazie ai saggi raccolti, che superano la tentazione dello scritto d'occasione, l'immagine del filologo modenese risulta maggiormente definita con apporti originali e nuova documentazione.

M. V.

★

*Naturmagie und Deutungskunst. Wege und Motive der Rezeption von Giovan Battista della Porta in Europa.* Akten der 17. Tagung der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft (Sulzbach-Rosenberg, 13-15 Juli 2007), hrsg. von Rosmarie Zeller und Laura Balbiani, «Morgen-Glantz», XVIII, 2008, 248 pp.

IL diciottesimo volume della rivista «Morgen-Glantz» è un numero monografico che presenta gli atti di un convegno internazionale svoltosi l'anno precedente in Germania, già segnalato a suo tempo ai lettori (B&C, XIII, 2007, 2, pp. 695-697). Può apparire solo a prima vista curioso che promotrice di un convegno dedicato alla figura di Giovan Battista della Porta sia una società di studi tedesca intitolata a Christian Knorr von Rosenroth: il collegamento fra l'erudito slesiano del Seicento e lo scienziato napoletano diviene però subito evidente se si considera la fortuna della *Magia naturalis* oltralpe. Knorr, infatti, ne tradusse tutti i venti libri e li pubblicò integrandoli con sue annotazioni nel 1680, in una pregevole edizione.

Il convegno prendeva quindi spunto dall'attività di Christian Knorr, abile divulgatore e traduttore della letteratura scientifica del Cinque e Seicento; la pluralità di temi presentata nei nove contributi ben rispecchia la versatilità del mago napoletano, e mette a fuoco alcuni filoni di particolare rilevanza nella ricezione di Della Porta in Europa. J. J. Berns interpreta il meccanismo della *inventio* che sta alla base delle operazioni di magia naturale con i suoi strumenti, apparati e marchingegni, come una nuova, rivoluzionaria forma di comunicazione scientifica,

che esemplifica mediante passi tratti dai compendi di Della Porta, Harsdörffer e Knorr. Sempre sull'aspetto meccanico e tecnico della magia scrive J. Lazardzig, soffermandosi sulla notevole importanza che essa assume nel teatro barocco, che ricorre molto frequentemente a macchine di scena ed 'effetti speciali'. Affrontano più da vicino testi e temi dellaportiani gli altri saggi, che riguardano aspetti più propriamente letterari della sua produzione: L. Orsi fa emergere le caratteristiche letterarie e teatrali della *Villa*, mentre G. L. Clubb illustra i meccanismi di sperimentazione e arte combinatoria alla base delle commedie dellaportiane. In primo piano sono anche gli interessi scientifici del napoletano: A. Paolella approfondisce la ricca ricezione delle opere fisiognomiche, da lui curate per l'Edizione Nazionale, mentre G. Strasser si occupa del filone crittografico. Non può mancare, ovviamente, la *Magia naturalis*, che vanta una storia editoriale particolarmente fiorente nei Paesi Bassi con molte pregiate edizioni dell'officina Plantiniana (G. van Gemert), e che fu oggetto dell'approfondita revisione da parte di Knorr (R. Zeller). Chiude il volume un saggio che si propone di indagare l'attualità di Della Porta in base alle sue ricorrenze in Internet (L. Balbiani): scopriamo così che il napoletano è citato e ricordato in centinaia e centinaia di siti, di carattere e qualità molto diversi tra loro, in un moltiplicarsi (e distorcersi) della sua immagine che nulla ha da invidiare alla fantasia e all'immaginazione dello scienziato napoletano.

E. Z.

★

*Gassendi et la modernité*, éd. par Sylvie Taussig, Turnhout, Brepols, 2008, 540 pp.

AFTER two important works, *Pierre Gassendi (1592-1655): Introduction à la vie savante* (2003) and *Pierre Gassendi (1592-1655): Lettres latines* (2004), Sylvie Taussig organized an international conference in Digne, the French town associated with the life of Gassendi (2005). The volume under review consists of the proceedings of the conference with some additions. It contains in total 22 articles in French. Those originally written in other languages were translated by the editor herself, giving the volume a more homogeneous style. The volume as a whole has two main goals: 1) promotion of the newly translated correspondences of Gassendi; and 2) reevaluation of his works in terms of 'modernity'.

After two introductory essays, Jean Seidengart treats the concept of cosmic infinity while Thomas Lennon tackles the foundation of Gassendi's atomism. If they, by pursuing a traditional approach of philosophy, do not use the translated correspondences, Germana Ernst's study on Campanella and Gassendi correspondence explores the new instrument and opens a new field of research. It is followed by Pietro Redondi's contribution on the correspondence between Galileo and the French atomist. Sophie Roux gives a vertiginous analysis of the metaphysical dialogue of Descartes with Gassendi. Her approach remains orthodox to the French school. Next is Carla Rita Palmerino's solid article on the notion of *vis attrahens*, followed by Gianni Paganini's lengthy study on the relation-



ship between Gassendi and Hobbes. Two short studies by Margaret Osler and by Marcelino Rodríguez Donís are devoted to the immortality of the human soul in Gassendi, while Luigi Guerrini deals with the vegetative soul. Brigitte Van Wymeersch and Patrice Bailhache contribute two long studies analyzing Gassendi's musical treatise.

Taussig's aim becomes more evident in her own study on Gassendi's criticism of the English theosophist Robert Fludd. She adopts a twofold division between the 'moderns', scientific-minded rational philosophers, and the 'Hermetists', nebulous irrational charlatans. This seems to reflect her rationalistic vision of modernity and her zeal to place her hero among these moderns. But as I have shown elsewhere, after this criticism against Fludd, Gassendi started to study chemical/alchemical literature more seriously. This study finally gave an important impact on his very conception of atomism and providence. After reading the whole volume, readers will wonder if a new image of Gassendi is emerging. Comparing with the works of the 'great' Rochot or Bloch, with those of Joy or Osler, and with the preceding important collection of articles *Gassendi et l'Europe* (1997), my feeling is *mitigé* like the reputation of Gassendi's modernity.

H. H.

★

*Il Rinascimento italiano e l'Europa*. Volume V. *Le scienze*, a cura di Antonio Clericuzio e Germana Ernst, con la collaborazione di Maria Conforti, Fondazione Cassamarca, Treviso, Colla, 2008, XII, 820 pp.

IL progetto editoriale diretto da Giovanni Luigi Fontana e Luca Molà, volto a delineare i molteplici rapporti che legano l'Italia e gli altri paesi europei durante il Rinascimento, è arrivato al quinto volume, quasi alla metà del piano editoriale. Molto opportunamente è stato deciso dai curatori di dedicare al tema della scienza un intero tomo, per di più corposo, e di trattarlo con un impianto metodologico non sempre consueto. Spesso, nelle storie della scienza, il Rinascimento ha il ruolo di semplice premessa a quanto avverrà in seguito, ossia alla Rivoluzione scientifica: difficile sfuggire a un'immagine cumulativa del progresso, che condanna la maggior parte dei filosofi e degli scienziati cinquecenteschi a rimanere confinati nella categoria di 'precursori'. Le discipline privilegiate risultano così l'astronomia e la meccanica, quelle che poi avranno uno sviluppo poderoso nei secoli successivi. Antonio Clericuzio e Germana Ernst hanno invece giustamente stabilito di trattare la scienza rinascimentale *iuxta propria principia*, e non in funzione di quel che avverrà in seguito. Il volume illustra così una visione del sapere che, pur presentando innumerevoli sfaccettature, mantiene un impianto unitario che fa interagire continuamente dimensione religiosa, filosofica e scientifica. Adottando un'ottica rinascimentale, poi, non solo non viene posta una cesura tra discipline che hanno avuto sviluppi metodologici divergenti, come la fisica e la medicina, ma vengono analizzate anche arti come l'astrologia, l'alchimia, la magia naturale e la divinazione, la cabala, i sogni e l'arte della memoria, nel corso del

Seicento progressivamente confinate nel regno dell'occulto (si vedano i contributi di Ornella Pompeo Faracovi, Vittoria Perrone Compagni, Chiara Crisciani, Fabrizio Lelli, Laura Balbiani, Guido Giglioni, Armando Maggi, Antonio Clericuzio, Marco Matteoli).

L'abbandono di una visione cumulativa ha comportato la valorizzazione dei molteplici aspetti sociali della scienza. Si è prestata così attenzione ai nuovi o vecchi luoghi di elaborazione della cultura (Michael H. Shank, Saverio Ricci); alla trasmissione del sapere sotto forma di insegnamento istituzionale, di diffusione tramite la stampa, di spettacolarizzazione di antiche pratiche (Brian G. Olgivie, Ingrid D. Rowland, Giovanna Ferrari, Elisabetta Ulivi, Alessandra Sorci, Romano Gatto, Daniela Mugnai Carrara e Maria Conforti, Thomas Rütten, Angelo Cataneo, Elio Nenci); agli equilibri che regolano i rapporti tra discipline pratiche e teoriche, i cui mutamenti vengono via via registrati dalle normative che regolano professioni e insegnamenti (Maria Conforti, Domenico Laurenza). Non potevano infine mancare autorevoli studi di quelle che il senno di poi ci ha insegnato a considerare le scienze per eccellenza – come l'astronomia (Miguel A. Granada e Dario Tessicini) e la meccanica (Mario Otto Helbing) – e di chi ha compiuto il trapasso tra un secolo e un altro, come Galileo (Michele Camerota).

Pregio non ultimo di questo volume, la cui ricchezza non è circoscrivibile nell'ambito di una recensione, è la presenza di un denso apparato iconografico, che permette di seguire anche visivamente le molte indagini e suggestioni offerte dai singoli saggi: possiamo osservare come cambino le rappresentazioni degli scienziati e delle scienze nel corso del tempo; come l'evoluzione della stampa permetta di corredare i testi scientifici di tavole via via più complesse, sospese tra opera d'arte e indispensabile visualizzazione delle teorie esposte dall'autore; come evolvano gli strumenti scientifici; come antiche simbologie riescano a inserirsi in nuovi contesti.

La scienza rinascimentale italiana, pur aperta agli influssi di altre culture e ricettiva nei confronti dei molti cambiamenti che sconvolsero il secolo (si pensi alla lenta assimilazione delle novità provenienti dalle Americhe, studiata da Luigi Guerrini), conserva però una fisionomia che la distingue da quella di altri paesi. Come segnalano i curatori nell'*Introduzione*, nel Cinquecento il nostro sapere si caratterizza in estrema sintesi per aver fatto degli studi classici uno dei motori del suo stesso rinnovamento; per avere una struttura policentrica e ben presto in buona parte indipendente dai luoghi tradizionali di produzione e trasmissione della cultura, come le università; infine, per non essere riuscito a sfuggire, nonostante questa poliarchia, alla pressione del controllo ecclesiastico, sempre più imponente e centralizzato nel corso del secolo.

A. D. P.

CESARE VASOLI, *Armonia e giustizia. Studi sulle idee filosofiche di Jean Bodin*, a cura di Enzo Baldini, Firenze, Olschki, 2008 («Il Pensiero politico, Biblioteca», 29), 286 pp.

**G**RAZIE alla sollecita cura di Enzo Baldini sono ora raccolti in un unico volume gli importanti studi che in un'attività di ricerca lunga circa quaranta anni Cesare Vasoli ha dedicato alla figura e all'opera di Jean Bodin. Vasoli ha contribuito in misura assai rilevante a ridefinire l'immagine storiografica di Bodin, a lungo recepito come uno tra i massimi pensatori politici dell'età moderna eppure sovente pressoché confinato in una raffigurazione 'parziale', in quanto raffigurato come l'autore di un unico libro, quella *République* alla quale deve buona parte della sua fama, opera decisiva per la definizione della moderna nozione di sovranità e per il successivo sviluppo della concezione assolutistica dello Stato. Vasoli ha ricostruito la complessa e diversificata produzione di Bodin, indagandone l'originalità di pensiero e la continuità di ispirazione e tracciando i nessi che legano la sua riflessione ai nuclei tematici della cultura filosofica del Rinascimento europeo, facendo in modo che l'angevino venisse riconsegnato agli studiosi più giovani sotto le vesti a lui più consone di vero e proprio filosofo. Il volume è significativamente intitolato *Armonia e giustizia*, endiadi in cui sono racchiusi due concetti decisivi per il pensiero di Bodin: armonia, che legittima e al tempo stesso spiega la complessa varietà della natura; giustizia, suprema modalità di esercizio del potere sovrano, di cui Dio signore della natura è modello e fonte prima, arbitro dell'armonica complessità della natura creata, variata e modulata in vista di una sua polifonica composizione. I saggi sono riprodotti non secondo il loro ordine cronologico di apparizione, bensì rispettando la biografia di Bodin e quindi scandendo la successione delle sue opere, a partire, perciò, dalla giovanile *Oratio de instituenda iuventute* – argomento di un contributo recente, apparso nel 2001 – per passare attraverso un saggio dedicato al problema del metodo nella *Methodus* – pubblicato nell'ormai classico *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, risalente al 1974. Vasoli ha quindi ripreso e ulteriormente sviluppato il tema del 'metodo' in un lavoro – qui nuovamente edito – appuntato stavolta sulla *République*, nato in occasione dell'importante convegno perugino del 1980 dedicato al capolavoro di Bodin e pubblicato negli atti del convegno. Composti in anni più vicini e frutto di un rinnovato interesse sono invece gli altri saggi raccolti nel volume, i quali testimoniano la volontà di procedere a fondo nella esplorazione sistematica dell'intero corpus bodiniano: le «Note su Jean Bodin e la *Iuris Universi Distributio*», pubblicato nel 2001, torna sulla *methodus* bodiniana e sulla sua applicazione alle materie giuridiche, mentre i lavori dedicati alla *Démonomanie des sorciers* e al *Theatrum Naturae* – il primo recentissimo, l'altro risalente ai primi anni Novanta – affrontano i difficili problemi sollevati, rispettivamente, dalla demonologia e dalla filosofia della natura di Bodin, indagate nelle complesse trame che le legano all'elaborazione coeva sugli stessi temi. I due saggi che chiudono la raccolta, entrambi dedicati al *Colloquium Heptaplomeres*, meritano, secondo quanto dichiara lo stesso Vasoli, «un discorso a parte»: pubblicati l'uno nel 2001 e l'altro

nel 1996, sono il frutto di una ricerca ancora in divenire, concentrata sull'affascinante e misterioso dialogo che Bodin, negli ultimi anni della sua vita, ambienta a Venezia, inscenando una pacifica discussione tra sette personaggi, ciascuno dei quali professa una confessione religiosa diversa da quella degli altri, concludendo il colloquio con un inno gioioso di fratellanza e armonica composizione, in stridente contrasto con la terribile condizione dell'Europa dell'epoca, funestata dalle guerre di religione. Nella premessa al volume, Vasoli dichiara di volersi dedicare ancora alla figura di Bodin e, in particolare, proprio al *Colloquium Heptaplomeres*, opera meritevole di ulteriori studi, ricca e assai complessa, specchio, in questo, della varia e diversificata produzione del suo autore.

A. S.

★

LAURENCE WUIDAR, *Musique et astrologie après le Concile de Trente*, Bruxelles-Roma, Institut Historique Belge de Rome, 2008, 222 pp.

È ORMAI nota e riconosciuta, a partire dagli studi di Aby Warburg, la rilevanza dell'astrologia nella cultura del Rinascimento; lungo tale consolidato cammino si sono succeduti numerosi studiosi, approfondendo l'importanza e la rivalutazione di questa 'arte' in numerosi campi. Grazie a questo testo, tuttavia, a tale quadro di studi dall'ampia apertura interdisciplinare si aggiunge un ulteriore e originale tratto che analizza l'apporto dell'astrologia alle discipline e alle teorie musicali. Laurence Wuidar è del resto una studiosa dal respiro aperto, che ha saputo fare propria la ricca lezione degli studiosi che l'hanno preceduta in questo campo: laureata in musicologia presso la facoltà di Lettere e Filosofia di Bruxelles, ha compiuto studi di storia dell'arte, filosofia e cultura rinascimentale presso importanti centri di ricerca scientifica europei quali il Warburg Institute o l'Institut Historique Belge di Roma, editore di questo testo. L'intento del volume è dunque quello di fornire, anzitutto, una panoramica generale delle teorie astrologiche presenti nel Rinascimento, prima e dopo il Concilio di Trento, sottolineando proprio l'importanza della musica nella costruzione di tali visioni. L'antica teoria dell'armonia musicale delle 'sfere', di origine pitagorica, è infatti ripresa dagli umanisti del '500 per descrivere l'articolata e unitaria complessità di un mondo – e più tardi di un cosmo – al centro del quale l'uomo riscopre e ridefinisce in maniera 'moderna' il proprio ruolo; specularmente, nelle teorie musicali del XVI e XVII secolo, si afferma l'idea che la musica possa essere ricondotta a una prima e archetipica armonia, dalla quale sia l'ispirazione estetico-creativa, sia gli ordini e gli schemi propri delle tecniche musicali derivano. In questa ottica una delle parti più originali del volume è forse quella che l'autrice dedica all'analisi di spartiti musicali nella cui struttura si cercano di riprodurre gli equilibri, le proporzioni, le misure e i ritmi delle vicissitudini planetarie; ma ugualmente significativa è anche la presentazione di alcuni testi seicenteschi composti da musicisti italiani e concernenti l'utilizzo dell'astrologia nella 'divinazione', nella descrizione dei rapporti di 'simpatia universale', nella medicina, nella magia e nella musica stes-

sa. È in queste dense pagine che si può cogliere tutto il complesso e affascinante sovrapporsi di temi e teorie – continuamente in tensione tra retorica, scienza, visioni religiose e scoperta delle leggi di natura – che caratterizza il sorgere della modernità europea.

M. M.

★

Hanno collaborato alla redazione delle schede di «Giostra» del presente fascicolo: Olivia Catanorchi, Antonella Del Prete, Luc Deitz, Thomas Gilbhard, Hiro Hirai, Marco Matteoli, Giacomo Moro, Chiara Petrolini, Sandra Plastina, Andrea Rabassini, Ingo Schütze, Andrea Suggi, Cinzia Tozzini, Michaela Valente, Dagmar von Wille, Elvira Zanelli.

## EUGENIO GARIN. DAL RINASCIMENTO ALL'ILLUMINISMO

FIRENZE, 6-8 MARZO 2009

**I**L convegno *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo* – dedicato, nel centenario della nascita, al filosofo e storico della filosofia reatino, personaggio di spicco della cultura italiana del Novecento – si è aperto solennemente nel Salone dei Cinquecento di Palazzo Vecchio, il cuore simbolico della *civitas* fiorentina, alla presenza del Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano. I lavori sono stati introdotti dal Sindaco di Firenze, dal Direttore della Scuola Normale Superiore e dal Presidente dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, rappresentanti dei tre enti organizzatori, che hanno ricordato, sotto diverse angolature, la figura e l'opera di Eugenio Garin. Professore di Storia del pensiero del Rinascimento dal 1974 al 1984 alla Scuola Normale (e in seguito professore emerito) e Presidente dell'Istituto del Rinascimento dal 1980 al 1988 (dove poi ebbe la presidenza onoraria fino alla scomparsa), Garin ha svolto un ruolo rilevante in entrambe le istituzioni e vi ha impresso un'impronta duratura; la Scuola Normale, cui è stata donata la collezione gariniana di volumi antichi e moderni, conserva anche, nel suo Archivio, un cospicuo fondo epistolare che testimonia del fitto scambio intercorso tra Garin e altri protagonisti della cultura del secolo passato, mentre l'Istituto del Rinascimento custodisce i documenti relativi agli anni della sua presidenza: pur se ancora in fase di riordino e di studio, questo materiale risulta prezioso per gettare ulteriore luce sulla vita e gli interessi di Garin, come bene hanno mostrato alcuni relatori nel corso del convegno.

Al termine della prima sessione, i lavori si sono spostati da Palazzo Vecchio alla Sala convegni dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, quasi ad evocare i due poli e i due volti dell'attività di Garin: da un lato l'impegno civile e l'attenzione per il presente, dall'altro i suoi studi e la ricostruzione del passato. Eugenio Garin ha infatti costantemente coniugato l'analisi della filosofia dell'età moderna con quella delle vicende culturali, sociali e politiche del suo Paese. I due binari della sua riflessione si toccavano nella concezione della 'filosofia come sapere storico', nell'idea di un 'fare filosofia' che non può prescindere dalla dimensione storica e dall'istituzione di continui legami tra idee e realtà concreta, tra fonti documentarie – le opere degli autori a lui cari – e quadro generale di riferimento. Studioso infaticabile dai molteplici interessi, autore ed editore prolifico (si veda, da ultimo, la raccolta in due volumi di suoi saggi sul Rinascimento appena pubblicata dalle Edizioni di Storia e Letteratura e presentata in occasione di queste giornate di studio), Garin ha segnato profondamente gli studi sul Rinascimento,

sia sul piano delle interpretazioni che su quello delle metodologie di lettura ed esegesi dei testi, combinando l'attenzione al dettaglio minuto, ai personaggi minori, al materiale poco conosciuto con l'inclinazione ad affrontare e dibattere le massime questioni sullo statuto e le caratteristiche distintive della modernità.

L'intrecciarsi dei diversi piani e temi che sono stati al centro della meditazione di Garin ha trovato un rispecchiamento nella struttura del convegno, nell'alternarsi di contributi dedicati di volta in volta a pensatori dell'età che va dal Rinascimento all'Illuminismo, a modelli storiografici dell'Otto e Novecento e a figure di intellettuali a lui contemporanei. Gli allievi, gli amici e alcuni fra i maggiori studiosi dell'età moderna hanno conferito particolare rilievo ai mutamenti, alle oscillazioni e ai ripensamenti che hanno caratterizzato la prospettiva critica di Garin nel corso del settantennio lungo cui si è dispiegata la sua attività. La lezione di Garin è stata in certa misura visibile anche nello stile degli interventi, costruiti spesso facendo ricorso agli scritti gariniani meno noti e a documentazione inedita per tracciare le dinamiche del modo di procedere del maestro adottandone il medesimo metodo di lavoro.

Gli interventi della mattina della prima giornata hanno offerto uno spaccato rappresentativo della varietà degli interessi di Garin, spaziando dal suo costante confrontarsi con storiografi come Burckhardt (C. Vasoli) alla sua attenzione anche per autori poco conosciuti e temi di confine come la divinazione e la profezia (A. Prosperi); entrambe le istanze confluiscono nella ridefinizione di categorie e momenti fondativi della ricostruzione storica del pensiero dell'età moderna, come accade per la tradizione ermetica, vista qui nei suoi rapporti con la nascita della scienza moderna (P. Rossi). La seconda sessione, presieduta da G. Ernst, si è focalizzata sul Quattrocento; le relazioni (J. Hankins, F. Bacchelli, S. Gentile, R. Sturlese, G. Garfagnini) hanno messo in rilievo il fitto dialogo dello studioso con i 'suoi' autori: a Pico, Alberti, Ficino, solo per fare alcuni nomi, Garin ha dedicato numerosi saggi ed edizioni di testi, delineando una nuova immagine degli umanisti come detentori di una peculiare visione del mondo e di una ben precisa filosofia, in contrapposizione all'accentuazione dell'aspetto filologico ed erudito dell'Umanesimo italiano operata da interpreti come P. O. Kristeller.

La seconda giornata, presieduta da T. Gregory e da G. Cambiano, ha visto protagonisti i pensatori dei secoli XVI-XVIII sui quali Garin si è più soffermato: Machiavelli, Guicciardini, Erasmo, Bruno, Galilei, Cartesio, Vico, Rousseau; gli interventi (F. Bausi, J.-C. Margolin, N. Tirinnanzi, M. Torrini, C. Borghero, A. Battistini, A. Burgio, V. Ferrone) hanno toccato temi cruciali, più volte affioranti nell'elaborazione gariniana, quali il rapporto fra trattatistica politica e storia, fra scienza, filosofia, ermetismo e *praxis* magica, per poi approdare all'approfondimento di quell'Illuminismo che aveva rappresentato uno dei primi interessi storiografici del giovane Garin, come testimonia il saggio pubblicato nel 1941.

La seconda parte della sessione pomeridiana ha riguardato la storia della storiografia filosofica: i relatori (G. Piaia, G. Cacciatore, A. Orsucci, F. Tessitore) si sono anzitutto concentrati sulla rilettura gariniana di autori come Dilthey, Burdach e Croce; la discussione su questo tema è proseguita poi nell'ultima giornata di studi, presieduta da G. Resta, in cui le relazioni hanno affrontato la questione dei



rapporti di Garin con Gentile e Tocco, la sua interpretazione delle tesi di Cassirer, l'impatto esercitato dall'incontro con gli scritti di Gramsci, il confronto con Gilson (S. Bassi, S. Ricci, M. Maggi, R. Ragghianti).

OLIVIA CATANORCHI · CINZIA TOZZINI

## PLINE À LA RENAISSANCE. TRANSMISSION, RÉCEPTION ET RELECTURE D'UN ENCYCLOPÉDISTE ANTIQUE

BESANÇON, UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ,  
25-28 MARZO 2009

**I**N occasione del convegno *Pline à la Renaissance. Transmission, réception et relecture d'un encyclopédiste antique*, che ha avuto luogo dal 25 al 28 marzo 2009 a Besançon, presso l'Université de Franche-Comté, si sono riuniti ricercatori di discipline e provenienze diverse. Il numero considerevole degli interventi, insieme con la molteplicità dei campi d'indagine, sono il riflesso dell'immensa portata dell'eredità pliniana nel periodo rinascimentale.

L'interesse per la *Naturalis Historia*, già testimoniato dalla ricca tradizione manoscritta, conosce un ulteriore incremento a partire dalla seconda metà del xv secolo, grazie alla diffusione delle edizioni a stampa nei maggiori centri culturali d'Europa. L'ampia presenza nel panorama editoriale del Quattrocento italiano è stata evidenziata da Ugo Rozzo: ben 18 edizioni videro la luce dopo la *princeps* pubblicata a Venezia nel 1469; degna di rilievo, la profonda conoscenza dello scrittore latino da parte di Niccolò Perotti, sottolineata da Jean-Louis Charlet in un intervento sulla ricezione del testo pliniano nella *Cornucopia*. Quando sul testo latino pliniano, reso più facilmente accessibile grazie alla stampa, si cimentarono le menti più illustri del tempo i risultati ebbero notevoli conseguenze sulla lingua volgare. È il caso, per esempio, del lavoro compiuto da Cristoforo Landino. I motivi che indussero questo esponente di spicco dell'Umanesimo ad intraprendere il volgarizzamento dell'opera enciclopedica di Plinio sono stati illustrati da Nicoletta Marcelli, che ha sottolineato come la traduzione da parte del Landino di un'opera di tale ricchezza linguistica abbia contribuito allo sviluppo di una lingua volgare in grado di esprimere molti nuovi concetti in differenti campi del sapere. Tale percorso latino/volgare è stato ben illustrato nell'ambito della terminologia scientifica da Frank Labrasca, che si è soffermato sui commenti e le traduzioni realizzati in Italia o in Francia. L'influsso di Plinio è altresì rilevante in ambito medico, come è emerso dalla relazione di Magdalena Kozluk e da quella di Daniela Fausti, *L'eredità di Plinio nei "Discorsi" di P. A. Mattioli*, che ha sottolineato differenze e convergenze metodologiche tra Pietro Andrea Mattioli e Plinio, e in particolare l'atteggiamento critico del medico senese nel trattamento delle fonti tràdite;

argomenti affini sono stati affrontati da Valérie Naas, *D'Aristote à Pline: les modèles d'Aldrovandi, collectionneur encyclopédique*. Anne Raffarin-Dupuis si è soffermata sulla presenza dell'eredità pliniana nella riflessione politico-morale dell'Umanesimo e sul ruolo da essa esercitato nel processo di ricostruzione di Roma da parte degli umanisti. Nella Bianchi ha sottolineato l'importanza dei riferimenti pliniani nell'ambito delle tematiche storiche del *Theogenius* di Leon Battista Alberti.

Altri interventi hanno affrontato i problemi relativi alla trasmissione del testo pliniano, lungo un percorso spesso frammentario e complesso. Nella parte introduttiva del suo intervento, Daniela Fausti ha ricordato come l'interesse per Plinio non abbia subito interruzioni a partire dal II secolo d.C. fino al Rinascimento. In tale prospettiva, Jean-Yves Guillaumin ha mostrato quanto le *Etimologie* di Isidoro di Siviglia, e in particolare il libro XX, siano in debito con l'influenza di Plinio. Considerazioni analoghe possono essere avanzate anche per le enciclopedie medievali, che contengono notevoli elementi derivati dallo scrittore latino, riconoscibili attraverso le citazioni pliniane accuratamente studiate e presentate da Christine Silvi.

Una testimonianza della fortuna della *Naturalis Historia* in Francia è rappresentata dalla traduzione (1556) di Antoine du Pinet, originario della Franca Contea, e François Roudaut ne ha evidenziato l'importanza nell'ambito della poesia enciclopedica del Rinascimento francese. Altri commenti e traduzioni della *Naturalis Historia* furono realizzati in Spagna – ad opera per esempio di Francisco Hernández, la cui figura è stata efficacemente delineata da Rudy Chaulet –, e in Inghilterra, come ha mostrato Jean-Paul Pittion nella sua relazione su Philemon Holland.

Oltre alla ricca produzione intellettuale cui diede origine, l'opera di Plinio esercitò un interessante influsso anche in ambito figurativo e tale aspetto è stata indagato nella sezione dedicata a scienze, arti e tecniche. Valeria Barboni si è soffermata sulle illustrazioni presenti in un'edizione veneziana del 1513 della *Naturalis Historia*; gli interventi di Mathilde Bert e di Colette Nativel hanno messo in luce i rapporti tra Plinio e la teoria e la pratica artistica del Rinascimento europeo, e quello di Maurice Brocksy si è soffermato sul legame tra Tiziano e Plinio, legame fondato sull'*Hypnerotomachia Poliphili*, testo mediatore fondamentale di cui ha parlato Mino Gabriele, il quale ha esposto il ruolo dell'autore latino nell'elaborazione delle «mirabolanti antichità» nell'opera di Francesco Colonna. In un intervento dedicato a Cesare Cesariano, Peter Fane-Saunders ha illustrato quanto sia da rivalutare la portata dell'eredità dello scrittore antico sull'architettura rinascimentale.

Oltre ad essere stata un'occasione estremamente proficua per mettere in comune e confrontare punti di vista sull'eredità pliniana provenienti da ambiti diversi, ma sempre coerentemente orientati secondo una linea direttrice feconda, il convegno ha permesso anche di sviluppare una riflessione più generale sulle modalità della conservazione, della trasmissione e dell'adattamento ad altri supporti formali di saperi antichi a partire dai quali sono potuti nascere cognizioni e metodi conoscitivi nuovi. La pubblicazione degli Atti del convegno consentirà di integrare le relazioni degli studiosi che non hanno potuto essere presenti: Francesco Bausi, *Il cimento della nuova filologia. Ermolao Barbaro e Angelo Poliziano di fronte alla Naturalis historia*; Simona Brambilla, *Antonio Brucioli curatore e traduttore di Plinio*; Antonio Gonzales, *Pline et l'esclavage: une question pour les humanistes?*; Ro-

bert Halleux, *Nature et techniques dans la tradition plinienne*; Andrea Carlino, *Le raisin de Zeuxis: réflexions sur l'imitation dans l'illustration scientifique de la Renaissance*; Concetta Pennuto, *Pline l'Ancien et la 'gymnastique renaissante' chez Jérôme Mercuriale*.

MICHEL PRETALLI

## IL PROCESSO A GALILEO GALILEI E LA QUESTIONE GALILEIANA

TORINO, 26-27 MARZO 2009

NEL nome di Galileo Galilei e di Luigi Firpo si è svolto a Torino il 26 e 27 marzo un convegno che ha messo a confronto alcuni dei massimi studiosi e specialisti. La loro presenza suonava come omaggio all'illustre studioso torinese a vent'anni dalla sua morte, ma il tema del convegno, *Il processo a Galileo Galilei e la questione galileiana*, costituiva parimenti un'occasione ghiotta di confronto, peraltro nell'anno che celebra la ricorrenza del quarto centenario delle straordinarie scoperte astronomiche di Galileo del 1609, dichiarato dall'ONU, proprio per questo, anno internazionale dell'astronomia. Del resto, gli studi di Firpo su Galileo sono di straordinaria attualità e utilità sia sul piano scientifico e filologico, sia per i fondamentali quesiti posti dalla questione galileiana e dal rapporto tra scienza e fede, com'è stato ribadito a più riprese dai relatori.

La prima sessione dei lavori si è tenuta nel pomeriggio di giovedì 26 marzo nel palazzo del Consiglio regionale del Piemonte: il Presidente del consiglio regionale, Davide Gariglio, ha aperto i lavori con un affettuoso ricordo personale di Firpo, dello straordinario fascino che l'insigne studioso riusciva ad esercitare nelle sue affollatissime lezioni, frequentate persino da studenti liceali, e del suo impegno scientifico e divulgativo dedicato alla storia e alla cultura di Torino e del Piemonte con contributi ancor oggi preziosi e vitali. Dopo gli interventi di altre autorità, il presidente della Fondazione Firpo, Vincenzo Ferrone, ha ribadito il forte legame tra Firpo e Galilei, e ha sottolineato come il fiorire di convegni sullo scienziato pisano organizzati da vari ordini religiosi dimostri che la 'questione Galilei' sia sempre molto sentita dalla Chiesa, a maggior ragione dopo le dichiarazioni del 1992 di Giovanni Paolo II. In fine Gian Mario Bravo, presidente del Comitato scientifico della Fondazione, ha ricordato come Firpo avesse dedicato a Galilei, Bruno e Campanella, tre figure accomunate dai processi subiti dall'Inquisizione, non poche delle sue energie di studioso, pubblicando su di loro oltre 200 tra edizioni, saggi e articoli.

Il convegno è stato aperto da Paolo Galluzzi con un'ampia e ricca relazione su *Scienza e religione nel pensiero di Galileo Galilei*, in cui ha voluto respingere il tentativo di trasformare Galilei in «un illuminato pioniere dell'ermeneutica biblica», denunciando il tentativo della Chiesa di appropriarsi dello scienziato pisano, che invece ha tenuto ben separate scienza e fede. L'apertura degli archivi delle con-

gregazioni dell'Indice e del Santo Ufficio ha permesso un rinnovato studio del processo, come ha spiegato Adriano Prosperi nel suo intervento *L'Inquisizione e Galilei*, attraverso una documentazione che si presenta molto intensa e compatta, a differenza di quanto succede per altri incartamenti inquisitoriali, ulteriore testimonianza dell'importanza unica di questo processo, uno dei pochi ad essere stato salvato (e forse non a caso) dall'assurda distruzione parigina seguita ai furti napoleonici. Francesco Beretta con *Una nuova edizione dei processi* ha illustrato nei dettagli le scelte operate in vista della pubblicazione delle carte processuali galileiane, frutto di uno studio decennale condotto con rigore filologico.

L'atteggiamento solo apparentemente incoerente di Bellarmino al processo è stato spiegato da Franco Motta, la cui relazione – *Epistemologie cardinalizie: una considerazione sull'idea di ipotesi nella cultura della seconda scolastica* – ha permesso di chiarire come il cardinale avesse condannato l'eliocentrismo in quanto verità, ma non in quanto teoria astronomica. Fabio Raimondi (*Scienza e politica in Galilei: critica dell'eresia e nascita dell'«ideologia»*) si è soffermato sul platonismo dello scienziato pisano, che ricordava con insistenza quanto fosse «difficile staccarsi dalle fantasie cui si è abituati fin dall'infanzia degli studi». I lavori della prima giornata si sono conclusi con la relazione di Marco Matteoli su *Giordano Bruno e la geometria dell'infinita materia*, che ha affrontato in maniera puntuale le connessioni tra la filosofia bruniana dell'universo e le osservazioni galileiane.

Michele Ciliberto ha presieduto la seconda sessione del convegno, tenutasi nella mattinata di venerdì 27 marzo nella sede della Fondazione Firpo a Palazzo d'Azeglio. Nel solco degli studi firpiani, Germana Ernst, con una rigorosa relazione su *Campanella, Galileo e l'astrologia*, ha messo in luce l'atteggiamento del frate domenicano riguardo alle osservazioni astronomiche e ha ricostruito l'appassionato rapporto che lo legò allo scienziato pisano, mentre William Shea (*Galilei e l'Universo svelato*) ha inteso restituire in tutto il suo spessore la grandezza scientifica di Galilei. Da un punto di vista totalmente differente, Michele Camerota (*Lo scienziato teologo*) ha sottolineato come Galilei, in quanto cristiano, sostenesse che le scoperte scientifiche dovessero servire a capire i passi naturalistici delle sacre Scritture, mentre Mauro Simonazzi ha indagato i *Modelli di retorica galileiana nell'opera di Bernard Mandeville*, istituendo un parallelo tra l'uso della forma del dialogo tra il pisano e il medico olandese. Nell'ultima relazione della mattinata (*Galileo Galilei e l'«Encyclopédie»*) Silvio Suppa ha puntualmente analizzato la presenza dello scienziato toscano nella monumentale opera di Diderot e d'Alembert, dove in verità non riceve un'attenzione degna del ruolo da lui svolto, anche perché considerato come una semplice tappa delle scoperte astronomiche nell'epoca successiva alla rivoluzione copernicana. È seguito un dibattito animato da Vincenzo Ferrone, che ha riportato l'attenzione sul processo, individuando nella autenticità del precetto subito da Galilei un punto fondamentale su cui riflettere. Nella sua veste di esperto e attento conoscitore delle carte processuali, Beretta è intervenuto indicando l'importanza, per l'analisi dei processi galileiani, di uno schema metodologico suddiviso in tre fasi: lo studio filologico degli atti processuali, il loro esame condotto sulla base della procedura inquisitoriale e la loro contestualizzazione nel momento storico della Curia nei primi decenni del Seicento.

Presieduta da Ferrone, l'ultima sessione si è articolata in un serrato dibattito sulla questione galileiana tra Otto e Novecento, con interventi di studiosi sia di discipline storico-sociali che scientifiche. Nella sua ampia e documentata relazione (*Il caso Galilei. Una questione chiusa?*), Annibale Fantoli ha criticato il recente atteggiamento della Chiesa, e in particolare ha ripercorso la costituzione e l'attività della commissione insediata da Giovanni Paolo II nel 1979, le sue incertezze ed errori, e le dichiarazioni del pontefice nel suo intervento del 1992. Massimo Bucciattini ha poi ricostruito le tappe del tentativo di 'riconquista' della scienza operato dalla Chiesa nel corso del Novecento. Un tentativo che è coinciso e coincide per gran parte con quello di portare Galileo nel proprio seno e di assimilarlo definitivamente, all'insegna del suo cattolicesimo e sulla base del riconoscimento che gli errori nei suoi confronti sono stati compiuti da singoli prelati, ma non dalla Chiesa in quanto tale. Un tentativo che assume per molteplici aspetti un significato particolare nell'Italia degli ultimi anni – per i quali qualcuno ha gridato a una 'nuova Controriforma' o ha additato le crescenti ricadute sociali e politiche dell'operato di un 'Papa in casa' –, investendo nella sua pienezza il difficile rapporto tra scienza e fede.

Ha poi preso la parola il matematico Gabriele Lolli, che ha analizzato, con una sensibilità derivante dalla sua impostazione scientifica, l'opera più importante di Galilei, il *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. Sulla stessa lunghezza d'onda si è inserito anche l'intervento di Simonetta Ronchi della Rocca, studiosa di logica informatica, la quale ha messo in luce il passaggio epocale incarnato da Galilei nel concepire e studiare i fenomeni naturali, nel chiedersi non tanto il perché essi avvengano, ma in che modo. Dopo l'analisi di Annibale Zambarbieri dell'atteggiamento ecclesiastico nei confronti della 'questione Galilei' nei primi decenni del Novecento, in pieno modernismo, il dibattito si è incentrato sull'attenzione che gli ultimi due pontificati hanno dedicato alla figura dello scienziato pisano. Gli studiosi sono stati concordi nell'esprimere preoccupazione per l'atteggiamento della Chiesa, teso ad un'indebita appropriazione della figura di Galilei, anche attraverso una sorta di revisionismo storico degli atti processuali. Anzi, quest'anno di celebrazioni galileiane è stato indicato da alcuni degli intervenuti come un'occasione che la gerarchia ecclesiastica sembra voler utilizzare al meglio per cancellare o attutire ombre e problemi irrisolti nel rapporto della Chiesa col grande scienziato e con la scienza, proprio sulla linea di quella insistente pervasività nei confronti di sfere e diritti individuali, oltre che di scelte sociali e politiche.

★

## RETTIFICA

Riceviamo dall'amico Gianni Paganini la seguente comunicazione:

Nell'articolo *Le cogito et l'âme qui se sent*, pubblicato su questa rivista (xiv, 2008/1), per una svista materiale viene attribuita (pp. 13-14, nota 2) all'edizione di R. Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, l'erronea indicazione del testo di Campanella, *Philosophia realis*, che è invece propria dell'edizione Adam-Tannery (p. 13, nota 1). L'edizione di *Tutte le lettere* (p. 926, nota 42) indica invece correttamente il testo della *Metaphysica* di Campanella come referente dello scambio epistolare tra Mersenne e Descartes.

GIANNI PAGANINI

## MATERIALI





# L'EXAMEN DE LA PHILOSOPHIE DE FLUDD DE PIERRE GASSENDI PAR SES HORS-TEXTE

SYLVIE TAUSSIG

C'EST au tournant des années 1630, au moment où Gassendi commence à s'intéresser sérieusement à Épicure, que soudain son ami le minime Marin Mersenne lui demande son aide, car il se retrouve bien embarrassé dans la querelle qui l'oppose au médecin anglais, Robert Fludd (1574-1637), théosophe et peut-être membre de la Rose-Croix. Gassendi ne met aucun empressement à répondre à cette demande, mais il y défère finalement, et cette réponse prendra la forme d'un opuscule dont je propose ici la première traduction partielle en français. Partielle car je n'en donne ici que deux fragments qui, s'ils ne correspondent pas à la définition canonique du hors-texte, sont parfaitement intégrés dans l'opuscule dont ils constituent l'introduction et la conclusion, alors même que le titre sous lequel ce texte a été publié la première fois renforce leur intégration, puisqu'il s'agit d'un *Exercice épistolaire*. Faisant partie intégrante du travail de Gassendi, ils en déterminent profondément la nature, quant à la forme et quant au fond. Ce n'est cependant pas par pure commodité de présentation que je leur donne ce titre de hors-texte, que je les extrais du texte qu'ils encadrent et que je les donne à lire en sautant par-dessus l'ensemble du développement, même s'il eût été plus exact de dire «les premières pages» – ou l'incipit – puis «les dernières pages» – ou l'excipit –, en ajoutant «suivies de la lettre de François de la Noue» et en précisant que cet ensemble a une forte unité, au-delà de sa disparité apparente: car tout cela concerne la polémique de Mersenne contre Fludd, tout cela a été rédigé pour répondre à la requête du minime, et donc tout cela est par la force des choses à la fois conçu et écrit sous la forme de lettre. En outre, les éditeurs des *Opera omnia* posthumes de Gassendi, à partir desquels je travaille ici, ont choisi de gommer précisément cette dimension épistolaire originelle et de l'appeler *Examen*.<sup>1</sup>

Je tiens à remercier Germana Ernst d'avoir accepté de publier cet essai, malgré toutes les difficultés qu'il représentait, et Hiro Hirai pour la patience et l'efficacité dont il a fait preuve pour les régler effectivement.

<sup>1</sup> Les *Opera omnia* (Lyon, 1658) de Pierre Gassendi sont numérisés sur Gallica, la bibliothèque numérique de la BNF. L'*Examen* se trouve dans le tome III, pp. 213-265 (voir *infra* textes latins). Je me suis aussi reportée à l'édition originale, l'*Epistolica exercitatio* (Paris, 1630), pour pouvoir comparer les deux textes. J'ai également consulté la reproduction des textes édités dans la *Correspondance du P. Marin Mersenne*, éd. P. Tannery et al., 17 vol., Paris, Beauchesne, puis PUF, puis Éditions du CNRS, 1932-1988 [désormais CM], II, document n° 125, pp. 181 sqq.

Entre les deux éditions que presque trente ans séparent et qui sont remarquablement soignées, exemptes de fautes typographiques et quasiment copie conforme l'une de l'autre, des différences frappent l'œil, à commencer par les 'chapitres' : le texte de l'incipit tel qu'on le lit dans les *Opera omnia* est continu, tandis que dans l'édition originelle de 1630, il est découpé en chapitres numérotés et dotés de titres, lesquels sont de Gassendi lui-même, mais non destinés à être imprimés. Ce découpage est dû à François de La Mothe Le Vayer, qui a préparé l'édition à la demande de Mersenne.<sup>1</sup> Je reporte donc ces subdivisions en note où je les traduis, moins parce que ce n'est pas directement Gassendi qui en a voulu l'impression, que pour m'en tenir à mon choix d'utiliser l'édition de Lyon.

La différence tient aussi au titre de l'opuscule, dû à La Mothe Le Vayer selon sa version primitive d'*Epistolica exercitatio*; mais les éditeurs posthumes des *Œuvres complètes*, en l'intitulant *Examen de la philosophie de Fludd*, ont apparemment résolu de faire disparaître sa genèse épistolaire, alors que cet aspect est au contraire affiché par l'édition originale. Je dis «apparemment», dans la mesure où, loin de commettre une trahison et de vouloir dissimuler la nature de l'ouvrage, ils ont agi ici comme il le font dans la généralité des cas pour leur entreprise éditoriale, c'est-à-dire qu'ils ont pris le parti de ranger les lettres avec les lettres, les opuscules avec les opuscules, chacun selon leur espèce. C'est ainsi que, dans le tome VI (la correspondance latine choisie de Gassendi), ils ne reproduisent, en les classant dans le bon ordre chronologique, que les premiers mots des lettres qui ont fait, seules ou regroupées, l'objet d'une publication autonome en son temps et prélèvent la totalité du contenu qu'ils placent dans le volume auxquelles elles appartiennent selon l'ordre thématique; et dans tous les cas le secrétaire précise dans le titre de la lettre qu'il faut se reporter à un autre tome des *Œuvres*.<sup>2</sup>

Or, chose étonnante puisque c'est une lettre latine, la lettre à Mersenne constitue un cas à part: le tome VI n'en comporte pas les premières lignes suivies de l'*etc.* coutumier et le conseil au lecteur de s'y reporter.<sup>3</sup> Ainsi la péri péti e fluddienne est-elle, en tant que lettre, effacée de la biographie in-

Pour les *Lettres latines* de Gassendi, voir *Lettres latines*, trad. S. Taussig, 2 vol. Turnhout, Brepols, 2004 [désormais LL].

<sup>1</sup> Sur cette participation de La Mothe Le Vayer, voir aussi R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1971, pp. XVIII et 28.

<sup>2</sup> Par exemple à Pierre Dupuy, pour une des lettres qui composent le *De motu* (LL, I, n° 109, p. 181): «Notre ami Luillier a suggéré dans sa dernière lettre que tu avais eu du mal à ajouter foi à ce que je lui avais écrit à propos des expériences que j'ai faites sur le mouvement des projectiles. Je m'en suis étonné, etc. À Aix, le 20 novembre 1640. Il faut se reporter à la lettre *Du mouvement [=De motu] imprimé par un moteur en mouvement, lettres dans lesquelles on explique quelques-unes des principales difficultés soulevées tant par le mouvement en général qu'en particulier par le mouvement attribué à la terre*».

<sup>3</sup> Par exemple la lettre qui sert de préface au *De cive* de Hobbes est bien reprise dans le tome VI, p. 249b. Cf. LL, I, n° 430, p. 463.

tellectuelle officielle de Gassendi que propose le parcours des *Lettres latines*.<sup>1</sup> Pourquoi cette discrétion?<sup>2</sup> Ce silence sur ce travail se confirme par le fait que Gassendi ne diffuse pas non plus l'*Epistolica* à son cercle de correspondants comme il le fait pour d'autres ouvrages (par exemple le *Mercurus vu dans le soleil* ou la *Vie de Peiresc*) et que le lecteur doit se contenter de quelques mentions éparées. La querelle avec Fludd n'apparaît véritablement dans les *Lettres latines* que cinq ans plus tard dans une lettre à Naudé (cf. annexe III), l'auteur d'un des ouvrages phares contre la Rose-Croix, où il critique à peine Fludd sur le fond, et seulement sur sa méthode; la lettre est une sorte de recension pour Naudé qui, alors à Rome, pourra difficilement se procurer l'ouvrage.<sup>3</sup>

Quant au titre d'*Examen*, ce doit être Gassendi qui l'a choisi puisqu'il désigne l'*Epistolica* sous ce nom dans sa correspondance, notamment quand il en parle à Peiresc.<sup>4</sup> Le terme d'examen, certes banal, est ici particulièrement indiqué puisqu'il fait écho aux deux ouvrages, *Certamen* et *Summum bonum*, que Fludd/Frisius a rédigés contre Mersenne qui se présentent tous les deux sous la même forme, à savoir des citations (en italique) de Mersenne, suivies de leur *examen* (sic) par Fludd/Frisius.<sup>5</sup> Si l'on ne peut être cependant tout à fait certain que le titre *Examen* corresponde à la volonté expresse de Gassendi, en revanche les choses sont bien établies pour celui de l'*Epistolica*, puisque Mersenne précise lui-même que La Mothe Le Vayer a «rédigé le titre qui se trouve en tête de la *Lettre*». Sans pouvoir garantir que le minime a joué un rôle dans ce choix, il doit y avoir contribué puisque c'était lui qui l'avait extorqué à Gassendi et encore lui qui s'était occupé de sa publication. Aussi aura-t-il pu vouloir lui donner ce titre pour rapprocher l'opuscule de Gassendi de sa sollicitation, qui lui avait donné lieu.<sup>6</sup>

Ce n'est pas le lieu ici de reprendre l'histoire de la genèse de ce texte, retracée dans différents articles, et bien entendu dans les monographies consa-

<sup>1</sup> C'est d'autant plus étonnant que même une lettre non envoyée à Morin figure dans le volume, avec ce titre: «À Jean-Baptiste Morin, Parce qu'il n'approuve pas sa découverte sur les longitudes». «Il n'achève pas la lettre, parce qu'il a pensé ne pas lui plaire en faisant intervenir son jugement». Cf. LL, I, n° 77, p. 132.

<sup>2</sup> Je ne prends pas ici en compte les lettres à Peiresc ou à Luillier, écrites en français.

<sup>3</sup> G. NAUDÉ, *Instruction à la France sur la vérité de l'histoire des frères de la Rose-croix*, Paris, F. Julliot, 1623. Voir la présentation lumineuse par D. KAHN, *Alchimie et paracelsisme en France (1567-1625)*, Genève, Droz, 2007, pp. 474 sqq.

<sup>4</sup> Le titre de la lettre à Naudé (cf. annexe III) ne permet de rien conclure, car ce sont les exécuteurs testamentaires de Gassendi qui ont conçu les titres des *Lettres latines*.

<sup>5</sup> Sur ces deux auteurs voir *infra*, p. 256.

<sup>6</sup> L'imprimeur Sébastien Cramoisy n'en commence finalement l'édition qu'en mars 1630, comme Gassendi l'écrit à Peiresc. Cf. CM, II, p. 421. Mersenne y fait allusion en avril auprès de ses correspondants. Au mois de mai, Joseph Gaultier écrit à Peiresc (CM, III, p. 162): «J'ay parcouru dès hier ces livres, le plus grand desquels me semble avoir esté mis au jour par le dit sieur Gassendi, plutost par gratitude pour gratifier le P. Mersenne, son bon ami que pour aucune nécessité de répondre aux fantasques (à mon advis) imaginations de ce Fludd».

créées à Gassendi; recommandant en entier la lecture de l'excellent ouvrage de Didier Kahn auquel je me référerai souvent, je donnerai seulement quelques textes, moins connus, qui permettent de s'en donner une idée.<sup>1</sup> On lit dans la biographie de Gassendi par Antoine de la Poterie que:

Le R. Pere Mersenne son amy l'ayant prié d'examiner la Philosophie chymique de Fluddus, apres plusieurs supplications reïterées il se mit a coucher par escrit son sentiment & le luy bailla, lequel il fit imprimer aussitôt sous le titre *Exercitatio Epistolica adversus Fluddum*.<sup>2</sup>

De fait, en 1623, dans ses *Quæstiones celeberrimæ in Genesim*, Mersenne a lancé une attaque très violente contre les doctrines de l'alchimie philosophique, de la Rose-Croix et de l'hermétisme synchrétique défendues par Fludd.<sup>3</sup> Du coup ce dernier, dans sa *Sophiæ cum moria certamen*, riposte vigoureusement à cette attaque personnelle, sans dire un mot des frères de la Rose-Croix; en revanche, dans *Summum bonum*, il défend la fraternité, la cabale et l'alchimie en général.<sup>4</sup> Sorbière, à son tour biographe de Gassendi, commente les circonstances de l'écriture de l'*Epistolica*:

Il est sûr et certain que ce voyage en Hollande est le seul qu'il ait fait; en route, il écrivit, pour défendre Marin Mersenne, une dissertation très ingénieuse contre Robert Fludd. Car le minime avait réagi de façon assez acerbe aux délires que Fludd avait pu-

<sup>1</sup> KAHN, *Alchimie et paracelsisme*, cit. Sans reprendre ici une bibliographie générale de Gassendi, chaque monographie abordant naturellement le débat, je me limite à la bibliographie dédiée spécifiquement à cette querelle, qui comporte peu de titres, du fait de l'article essentiel de L. CAFIERO, *Robert Fludd e la polemica con Gassendi*, «Rivista critica di storia della filosofia», XIX, 1964, pp. 367-410 et XX, 1965, pp. 3-15. S'y ajoutent des articles ultérieurs, qui apportent sur le thème des éclairages particuliers: A. G. DEBUS, *Robert Fludd and the Circulation of the Blood*, «Journal of the History of Medicine», XVI, 1961, pp. 374-393; J.-C. DARMON, *Quelques enjeux épistémologiques de la querelle entre Gassendi et Fludd: les clairs-obscurs de l'âme du monde*, in *Aspects de la tradition alchimique au XVII<sup>e</sup> siècle*, éd. F. Greiner, Paris, SEHA, 1998, pp. 63-84. Voir aussi É. MEHL, «Essai» sur Robert Fludd, in *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2000, pp. 85-119 et enfin mon article, *Gassendi contre Fludd: des choses occultes aux causes inconnues*, in *Gassendi et la modernité*, éd. S. Taussig, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 215-248.

<sup>2</sup> *Mémoire de Gassendi, vies et célébrations écrites avant 1700*, éd. S. Taussig et A. Turner, Turnhout, Brepols, 2008, p. 81 (désormais *Mémoire*).

<sup>3</sup> M. MERSENNE, *Quæstiones in Genesim, cum accurata textus explicatione; in hoc volumine athei et deistæ impugnantur et expugnantur, et Vulgata editio ab hæreticorum calumniis vindicatur, Græcorum et Hebræorum musica instauratur, Francisci Georgii Veneti cabalistica dogmata fuse refelluntur*, Paris, S. Cramoisy, 1623.

<sup>4</sup> R. FLUDD, *Sophiæ cum Moria certamen, in quo Lapis Lydius a falso structore, Fr. Marino Mersennio, Monacho, reprobatus, celeberrima voluminis sui Babylonici (in Genesim) figmenta accurate examinat [...], Authore Roberto Fludd, alias de Fluctibus, armigero doctore medico Oxoniense. Qui calumniis et convitiis in ipsum a Sycophanta Mersennio injectis, ad huc opus, contra pacificam naturæ suæ dispositionem, excitatur. Isa, 5, 20, 21: Væ qui, etc. [...], Anno M. DC. XXIX, 118 pp. Suivi de Summum Bonum, quod est verum Magiæ, Cabalæ, Alchymiæ, Fratrum Roseæ Crucis verorum, veræ subjectum. In dictarum Scientiarum laudem et insignis calumniatoris Fratris Marini Mersenni dedecus publicatum, Francfort, Fitzer, 1629 [cfr. in fine Tab. I]*

bliés dans son chétif commentaire sur les six premiers chapitres du livre de la Genèse; quoique Mersenne fût par ailleurs excellent et doté en général d'un esprit qui fuit les litiges, Fludd, très irrité, l'avait maltraité dans le livre qu'il venait de publier et que Mersenne confia à son ami, alors sur le départ, pour qu'il l'examine.<sup>1</sup>

L'ouvrage originel, coordonné par Mersenne qui a fini par persuader son ami réticent, comprend une lettre dédicatoire du minime.<sup>2</sup> Adressée à Nicolas de Baugy, ambassadeur de France dans les Provinces-Unies, datée du 26 avril 1630, elle décrit la résolution que le minime a prise vis-à-vis de Fludd après avoir lu les différentes lettres de ses amis, et notamment celle de Gassendi.<sup>3</sup> Pour marquer sa différence d'avec le texte de Gassendi qu'elle introduit, l'éditeur a imprimé cette lettre en italiques.<sup>4</sup> Elle est immédiatement suivie du «Jugement» de La Noue (lequel est repris dans le texte des *Opera omnia* où il figure dans les dernières pages, alors que la lettre du minime en est écartée), puis d'un index des chapitres de cet ouvrage qui est «velut procemialis circa Fluddana opera».<sup>5</sup> Vient ensuite le texte de Gassendi dont

<sup>1</sup> *Mémoire*, cit., pp. 389-390.

<sup>2</sup> Cette lettre est éditée également dans CM, II, n° 156, p. 438 sqq. «Ce n'est tout que pure alchimie [...]». Tel est le commentaire qu'inspire d'emblée à Gassendi ce qu'il appelle «la caballe de Fludd», quand Mersenne le sollicite, à la fin de 1628. «Le Pere Mersenne», écrit-il à Peiresc, début décembre 1628, «avoit dit quelque chose, en ses Commentaires sur la Genèse, qui a pregné et offensé le Sr Flud. Cest homme icy en voulant avoir raison, a publié et nous avons receu dez ceste foire dernière un volume in-folio tout plein et animé de bile contre ce Pere. Or ce Pere, dezirant repartir, a prié quelques-uns de ses amis de luy donner leur jugement touchant cet ouvrage [...]» (*Lettres de Peiresc*, ed. P. Tamizey de Larroque, Paris, 1893, IV, p. 191). Il satisfait cependant aux vœux du minime, sans enthousiasme. Voici ce qu'il en écrit plus tard à Peiresc, une fois rentré à Paris, du 21 juillet 1630 (*Lettres de Peiresc*, cit., IV, p. 244): «Je ne scay quand est-ce que j'auray la commodité de vous faire tenir quelques copies de mon *Exercitation* contre Fludd. Je ne m'en empresse pas beaucoup, parce que ce n'est pas grand chose qui vaille; estant toutesfois obligé de vous le faire voir, je tascheray de n'en négliger point l'occasion [...]». Mais déjà dans la première lettre il dit (*Lettres de Peiresc*, cit., IV, p. 192): «Ce n'est pas là une estude de mon goust, mais il faut complaire à ses amis, et je dois estre bien aise de voir sérieusement pour une fois à quoi peuvent aboutir tous les secretz de ces pretendus magiciens, cabalistes, alchymistes, freres de la Rose-croix et semblable sorte de gens».

<sup>3</sup> Nicolas de Baugy, Sieur de Fay ou Fey (en Bourgogne), mort en juillet 1641, un des diplomates français les plus fidèles à Richelieu. Il commence sa carrière en 1602 comme «maître d'hôtel», mais il est aussitôt nommé représentant de la France auprès de l'Empereur, d'abord Rodolphe II puis Matthias et enfin Ferdinand II. En 1624, Richelieu l'envoie en Flandres où il doit notamment «persuader le plus de Flamands possible à émigrer en France» (lettre de Richelieu à Baugy du 25 décembre 1626). C'est en 1628 qu'il est nommé par le cardinal-ministre ambassadeur à La Haye. Il est un des acteurs essentiels dans les négociations pour le rapprochement entre les deux pays, qui se réalise en 1634 (traité avec les États généraux). Il rentre alors en France où il obtient sa récompense en passant de Conseiller d'État à Conseiller du conseil privé (1635).

<sup>4</sup> Je la traduis ici en Annexe 1.

<sup>5</sup> François de La Noue (Paris, 1595-1670), érudit français, il entre chez les minimes en 1614. Il connaît parfaitement le latin, le grec, l'hébreu, l'italien et compose de nombreux ouvrages théologiques, historiques ou philologiques, et des livres de spiritualité (souvent écrit sous le pseudonyme de Flaminius). Poète à ses heures, il s'intéresse aussi aux sciences. Il enseigne

je reproduis et traduis ici l'incipit et l'excipit. La conclusion est suivie d'un «Adtextum ad observationes», et en tout premier lieu la «Nix observata» et son post-scriptum. Je traduis cet extrait en annexe, en raison du charme intrinsèque que dégage cette observation de la forme des cristaux de neige, faite par les deux voyageurs le 31 janvier à leur départ de Sedan, et surtout à cause du lien que l'on peut établir avec l'ouvrage de Kepler.<sup>1</sup> La présence de cette observation peut s'expliquer de fait comme un discret hommage à l'astronome qui fut le premier à monter à l'assaut de Fludd, dans un appendice à son *Harmonie du monde* de 1619, où, au nom de la rigueur mathématique, il s'insurge contre les complaisances de Fludd à l'égard de l'hermétisme.

Puis ce sont les observations astronomiques en tant que telles: il y en a quinze, classées sous la forme de chapitres (éclipse de lune de 1620; éclipse de soleil de 1621; éclipses de lune de 1621, 1623, 1625, 1628; le passage de la lune près de l'Épi de la Vierge; le contact de la Lune et de Vénus; l'occultation du Lyon par la lune; occultation de l'étoile dans la joue du Sagittaire par la lune; le halo ou couronne lunaire; le halo ou couronne solaire; l'aurore boréale; la comète de 1618; les taches solaires).<sup>2</sup> Cet ensemble est suivi par les observations de Mars acronyque et stationnaire pour 1623, que Gassendi annonce aussi dans la fin de sa lettre. Puis on revient à Jupiter, pour terminer enfin par, «à nouveau» (*rursus*), Mars.<sup>3</sup>

C'est donc malgré la très forte présence de la dimension épistolaire, avec tout ce qu'implique, au niveau de l'hétérogénéité thématique, cette intégration dans l'opuscule qui constitue la réponse propre de Gassendi, que je me concentre ici sur l'introduction et la conclusion.<sup>4</sup> D'une part elles ont un

dans diverses chaires et s'élève jusqu'aux fonctions de vicaire et de visiteur général. Il soutient Mersenne avec ardeur dans sa lutte contre Gaffarel, Fludd, Amama, etc.

<sup>1</sup> J. KEPLER, *L'Étrenne ou la neige sexangulaire*, trad. R. Halleux, Paris, Vrin, 1975. Kepler, lui-même correspondant de Fludd, est au courant de la querelle entre les deux hommes. Voir la lettre latine de Kepler à Jacques Bartsch du 6 novembre 1629 (CM, II, n° 140, p. 311): «L'Anglais Robert Fludd (*de Fluctibus*) écrit contre le Frère Marin Mersenne, français».

<sup>2</sup> Rappelons que c'est Gassendi qui a inventé le terme «aurore boréale»; cette observation occupe 6 pages.

<sup>3</sup> Dans les *Lettres latines*, Gassendi recommande une fois la lecture de son ouvrage sur Fludd, strictement pour les observations. Alors qu'il entame son travail sur Épicure, encore peut-être échaudé par ses mésaventures avec les *Exercitationes contra Aristoteleos*, sans doute Gassendi projette-t-il son avenir comme celui d'un astronome, avant même le succès de son *Mercur*. La philosophie du Jardin apparaît une fois dans l'*Examen*, où Gassendi défend Épicure contre l'accusation d'avoir voulu que l'âme de l'homme, après la mort, aille dans le néant ou soit réduite à rien, même s'il en a affirmé la mortalité; car elle se dissout en une substance ténue, puis en atomes, qui se dispersent dans l'univers. Cf. *Examen*, III, p. 245a.

<sup>4</sup> Dans le corps du texte même, la seconde personne ne disparaît pas, mais le «tu» dont il fait usage n'est pas seulement le tu générique, une façon de dire «on» courante dans la prose latine («tu diras» pour «on dira»), mais Gassendi s'adresse bien au minime en tant que tel, notamment dans la seconde partie du texte, à savoir l'examen des deux ouvrages de Fludd contre Mersenne.



style épistolaire plus marqué et constituent un liminaire et une péroration qui orne ou encadre le propos même de Gassendi (que j'appellerai par la suite l'*Examen*); d'autre part, leur typographie est différente. Dans le tome III, elles sont imprimées sur une seule colonne alors que l'*Examen* à proprement parler est imprimé sur deux colonnes. Le volume des *Opera omnia* est en cela différent de l'*Epistolica*, dans la mesure où l'ensemble du texte y figurait sur une seule colonne. La transformation en deux colonnes est liée aux exigences et habitudes du folio; le choix de distinguer l'incipit et l'excipit par une unique colonne, fait plutôt rare dans les *Opera omnia*, n'en est que plus significatif, même si l'histoire de cette édition posthume oblige certes à être prudent quant aux authentiques desiderata de Gassendi en la matière.<sup>1</sup>

Paradoxalement je ne traduis de l'opuscule contre Fludd que ce qui ne constitue pas exactement l'*Examen*, mais strictement la lettre à Mersenne; et plus paradoxalement encore, je vais l'analyser essentiellement en référence au commerce épistolaire; mais cette étude ne peut pas se passer d'une réflexion sur les circonstances de la publication et d'une comparaison entre les deux dispositifs éditoriaux. En revanche, je ne travaillerai pas directement sur le contenu de l'*Examen*, car cela n'aurait de sens que dans le cadre d'une traduction complète de l'opuscule. La présente réflexion, visant à justifier ma sélection, s'interroge sur la démarche épistolaire que signifie cet encadrement et cherche à comprendre en quoi elle peut contribuer au projet de Gassendi de réfuter Fludd, c'est-à-dire quel rôle cet opuscule occupe plus généralement dans le commerce lettré et ce qu'elle révèle de sa propre stratégie de philosophie et de ses relations avec Mersenne.

La tension entre la lettre et l'opuscule se fait sentir dès la présentation que Mersenne en fait à Nicolas de Baugy, puisqu'il précise: «On pourrait dire que c'est moins un livre qu'une lettre, mais cette lettre est telle que tu dirais qu'elle vaut mieux qu'un grand livre». Au-delà des considérations rhétoriques sur la brièveté nécessaire ou souhaitable (il «m'a écrit une lettre sur le sujet: elle m'a semblé très longue au premier abord, mais à la lecture très brève»), il faut rappeler que l'épître publiée constitue alors un genre à part entière, marquant un moment important dans la genèse de la République des Lettres.<sup>2</sup> Gassendi adopte cette méthode avec enthousiasme.<sup>3</sup> Et l'unité de

<sup>1</sup> Sur cette histoire, voir en dernier lieu *Mémoire*, cit., p. 503.

<sup>2</sup> Si Gassendi préfère la brièveté, comme il le rappelle dans son excipit, jouant avec ce *topos*, il semble que Fludd aime les gros volumes. Gassendi écrit à Naudé, plaisantant sur le thème de la brièveté (11 mai 1632; LL, I, n° 49, p. 88): «Il est venu récemment d'Angleterre un jeune homme noble qui a vu Fludd et a rapporté que sa réponse n'était pas encore sous presse et que Fludd lui-même, se plaignant de la brièveté de mes écrits, œuvrait encore jusqu'à plus soif à je ne sais quel grand ouvrage. Dès qu'il paraîtra et qu'il sera porté à ma connaissance, je te le ferai savoir».

<sup>3</sup> C'est-à-dire avec réticence, laquelle relève aussi, sinon seulement, de la *captatio benevolentiae*. La plupart des œuvres de Gassendi, à l'exception notable des *Syntagma* et des *Vies*, est



ses œuvres tient à son attachement à la lettre comme genre philosophique. À la fois ouverte et fermée, cette dernière se construit aussi sur les réponses virtuelles ou réelles des correspondants. Ce mode de publication permet de préserver la modestie de l'auteur et de ménager la fiction d'un anonymat.<sup>1</sup>

Sont donc à la base de ces ouvrages des lettres qui circulent et dont la rotation est d'autant plus importante qu'elles sont susceptibles d'être recopiées. La question est bien de savoir selon quels critères et pour quelle raison, parmi toutes les lettres dont la vocation tacite ou explicite est de toucher, à travers le destinataire principal, de proche en proche l'ensemble du réseau des lettrés, national voire européen, certaines sont publiées et d'autres non. Pour l'*Epistolica*, on peut dire que c'est son volume et l'unité forte de sa partie centrale contre Fludd qui en sont les principales causes, mais cet argument, de bon sens et incontestable, ne saurait suffire, puisque précisément Mersenne prend soin de publier avec ce corps de texte l'ensemble des annexes qui n'ont apparemment rien à voir avec Fludd. Si c'est de toute évidence la réalité à laquelle s'arrêtent les éditeurs des *Opera omnia*, qui le disloquent complètement, à s'en tenir là on risquerait de manquer ce qui fait la spécificité d'une stratégie éditoriale, et partant de la position des savants dans ces années-là.<sup>2</sup>

Car la différence entre une lettre imprimée et une lettre qui reste manuscrite ne tient pas forcément au nombre de lecteurs qu'elle peut rencontrer; on ne connaît certes pas le nombre d'exemplaires de l'*Epistolica*, mais les tirages étaient faibles, et il n'est pas évident que les lettres imprimées se diffusassent plus massivement que les manuscrites, souvent recopiées. Il est vrai qu'elles pouvaient cependant atteindre l'étranger, via les foires dont Francfort, mais il ne semble pas, à voir les *Lettres latines*, que Gassendi ait particulièrement œuvré à la diffusion de son texte commandé par Mersenne ni qu'il l'ait envoyé comme 'don' à ses correspondants. S'il a eu de nombreuses réticences initialement pour le mener à bien, la

une mise à la disposition du public de lettres originellement adressées à des correspondants. Il est donc essentiel que les lettres qui sont rangées dans les autres tomes, rassemblées comme elles ont été publiées en opuscules distincts, figurent également dans la série des *Lettres latines*, selon le dispositif que j'ai décrit (cf. p. 248). Cela explique le caractère double des lettres (qui sont en même temps privées et susceptibles de devenir publiques, une fois soumises à publication) et des opuscules de Gassendi qui sont des œuvres ouvertes, constituées de lettres réelles et enrichies des réponses qu'il a suscitées et reçues.

<sup>1</sup> Par exemple, Naudé fait éditer en 1631 son *Discours sur le Vésuve*, au départ une lettre aux frères Dupuy. Voir G. NAUDÉ, *Discours sur les divers incendies du Mont Vésuve, et particulièrement sur le dernier qui commença le 16 décembre 1631*, éd. S. Taussig, «Zeitsprünge: Forschungen zur Frühen Neuzeit», XIII, 2008, pp. 270-384.

<sup>2</sup> Les éditeurs mettent les observations à leur date dans le tome IV : il ne reste que l'*Examen*, donc presque seulement un opuscule. Les hors-texte cependant paginés, imprimés dans une police plus importante, sont-ils censés attirer l'attention?

même discrétion est de mise après la publication de l'ouvrage.<sup>1</sup> Il ne mentionne pas qu'il y en a eu deux éditions successives, en 1630 (avec une variation infime du titre), dont il est difficile d'évaluer le tirage.<sup>2</sup> Mais il y a autre chose: qui dit imprimeur, dit censure, dit au rebours autorisation du roi, surtout dans le cas de Cramoisy lié à Richelieu. Or les Rose-Croix intéressent, ô combien!, l'ordre public.<sup>3</sup> Témoin aussi la dédicace à un diplomate. Il sera nécessaire d'aller examiner les documents des Archives des affaires étrangères pour voir si Baugy mentionne dans son courrier officiel une préoccupation particulière à l'endroit des courants «sectaires» ou si Fludd apparaît de quelque manière, pour savoir s'il y a eu regain d'intérêt ou d'inquiétude, à cette date précisément.<sup>4</sup> Je n'ai rien trouvé de parti-

<sup>1</sup> Ma connaissance intime de l'écriture épistolaire de Gassendi m'invite à prendre *cum grano salis* ce qu'il écrit à Sorbière le 28 novembre 1643 (LL, I, n° 269, p. 322): «Je suis affligé de n'avoir pas encore pu trouver un exemplaire à te transmettre de mon exercice contre Fludd, si médiocre soit-il; je m'efforcerai cependant d'en trouver un, si je le peux, en considérant non pas sa valeur, mais tes bonnes dispositions à mon endroit». Il me paraît qu'il ne voulait pas que l'ouvrage fût remis en circulation, encore moins entre les mains de Sorbière, qui, parfois indélicat, risquait de le republier. Gassendi semble s'être plus soucié des observations, qu'il s'occupe de transmettre à l'astronome allemand Schickard le 12 mars 1630 (LL, I, n° 24, pp. 58-59): «Après avoir écrit l'année précédente une longue lettre au religieux et savant Mersenne, qui contenait une apologie de ses idées contre R. Fludd et, après avoir en même temps veillé à ce que lui soient consignées ces mêmes observations et quelques autres qu'il m'avait demandées, voilà que j'apprends qu'il s'occupe lui-même de faire en sorte que les observations soient confiées à la presse en même temps que ma lettre. Ainsi donc, si cet ouvrage se fait, je veillerai à t'en faire passer un exemplaire pour que tu puisses voir la description».

<sup>2</sup> *Epistolica exercitatio, in qua principia philosophiæ Roberti Fluddi medici reteguntur; et ad recentes illius libros, adversus R. P. F. Marinum Mersennum... scriptos, respondetur. Cum appendice aliquot Observationum coelestium*, Parisiis, Apud Sebastianum Cramoisy, 1630; et *Petri Gassendi... Epistolica exercitatio, in qua principia philosophiæ Roberti Fluddi medici reteguntur: et ad recentes illius libros, adversus R. P. F. Marinum Mersennum ordinis minimorum Sancti Francisci de Paula scriptos, respondetur. Cum appendice aliquot observationum coelestium*, Parisiis, Apud Sebastianum Cramoisy, via Iacobaea a sub Ciconiis, M. DC. XXX. Les catalogues des principales bibliothèques dans le monde révèlent la présence d'une quinzaine d'exemplaires (dont un à Avignon dont le catalogue précise que c'est un ouvrage en italien! Quant à la BNF elle ne fait pas la distinction entre les deux éditions), ce qui ne nous aide guère.

<sup>3</sup> C'est un des principaux aspects développés dans l'*Instruction*, cit., ch. x, où Naudé dénonce la crédulité de la foule et juge que tous les faux bruits sont préjudiciables aux «royaumes, Etats et monarchies», puisque leur but est de faire accroire à la populace, et qu'ainsi les prophéties risquent la perte des empires. Ce n'est pas un propos général, car le chapitre est consacré exclusivement à la France; pour Naudé, la prophétie de la Rose-Croix est de la main «d'un de ceux du parti contre lequel le juste ressentiment de notre prince faisait briller l'éclat de ses armes et tonner le foudre de ses canons, & laquelle néanmoins pour autoriser plus facilement et se tirer du hasard d'être brisé sur une roue il avait fait courir sous le nom de cette prophétique société» (orthographe modernisée, p. 111), donc le risque est bien de la sédition politique; le but est de «témoigner l'affection que j'ai toujours eue à la conservation de cette monarchie & tranquillité de notre royaume» (p. 113).

<sup>4</sup> Les Archives des affaires étrangères, dans lesquelles se trouve notamment la correspondance de Baugy (Corr. Hollande, vol. 11 sqq.), étant fermées au public avant leur déménagement-

culier dans les *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'État du cardinal de Richelieu* (Paris, Imprimerie Nationale, 1853-1863). Je dirais volontiers, en tout cas, qu'après la reddition de la Rochelle, les ennemis sont jugulés; il ne leur reste que l'occulte, d'où un soutien officiel attentif aux entreprises des savants contre Fludd. Baugy étant un diplomate très proche de Richelieu, il me paraît difficile de ne pas prendre en compte dans l'analyse de cette dédicace que la lettre est adressée à l'autorité politique en tant que telle.<sup>1</sup>

Ce n'est pas pour rien non plus que les différents auteurs précisent souvent que Fludd est Anglais, et je ne crois pas divaguer complètement étant donné que le prête-nom de Fludd s'appelle Frisius, renvoyant directement à la Frise, donc à l'Allemagne, nation de la Rose-Croix.<sup>2</sup> Quand bien même on exclurait cette allusion voilée, la mention de l'Anglais est limpide, et elle résonne différemment si on la remet dans son contexte politique: l'Angleterre est la mère du grand schisme protestant; à la date de la demande de Mersenne, la reddition de La Rochelle est encore toute fraîche, et la paix d'Alès n'est pas encore signée. Si elle l'est en juin 1629, l'atmosphère devait être encore peu cordiale, et l'Angleterre encore suspecte à cette date d'entretenir la division et éventuellement de financer des groupes et groupuscules qui agiraient pour laminer le pouvoir en place en attendant à l'unité du royaume par des factions qui, entrées dans la clandestinité, maintenant que la paix est scellée et la réconciliation proclamée, ne peuvent plus agir ouvertement.<sup>3</sup> Fludd est la victime de cette suspicion, de même qu'il est difficile de détacher la répression qui s'est abattue sur les Rose-Croix, quelques années plus tôt, des circonstances de la guerre de Trente ans et de la peur de la puissance allemande. L'Angleterre n'est pas seulement cette force dissolvante; par sa nature schismatique, elle suscite une autre forme d'inquiétude, plus politique: les événements anglais, de ce point de vue, sont

ment à La Courneuve, cet article aura une suite selon le dépouillement que j'en ferai à une date ultérieure.

<sup>1</sup> On peut certes imaginer que Mersenne parle de théologie et de cabbale à Baugy qui s'y intéresserait par curiosité personnelle; et rien n'empêche de le penser, puisque Mersenne précise que son correspondant a toujours manifesté de l'intérêt pour les disciplines humanistes; mais cela relève du lieu commun des dédicaces de l'époque, et il y a une surenchère dans la noblesse à qui fera plus profession d'aimer et de protéger les lettres. Pour autant, si je ne vois pas de raison de ne pas croire Mersenne sur parole quand il dit que Baugy s'y intéresse personnellement (tu «m'aimes, moi, les savants et les livres érudits, au point de séjourner la plupart du temps avec eux»), je crois important d'attirer l'attention sur l'ambition de Mersenne, qui prétend, avec les observations, intéresser les *studiosi*, les «hommes qui sont curieux d'astrologie, de géographie et de météorologie». Cet adjectif substantivé renvoie non pas à des savants de métier, mais à des amateurs et, vu le contexte, plutôt à des hommes de pouvoir qui déjà connaissent les applications pratiques, avant tout militaires, de l'astronomie, de la géographie et de l'histoire.

<sup>2</sup> Gassendi ne le fait qu'une fois, mais pour dire que cela n'importe pas, voir traduction, p. 337.

<sup>3</sup> Rappelons que la situation n'est pas simple, Charles I<sup>er</sup> ayant épousé Henriette de France.

aussi une menace puisque les deux parlements ont adressé à Charles 1<sup>er</sup> en 1628 une pétition (*Petition of Right*) qui lui rappelle ses manquements aux libertés anglaises, ce qui peut paraître subversif au pouvoir français en phase de pré-absolutisme.

Il paraît donc logique que La Mothe Le Vayer assure l'édition de la lettre: si l'ami de Gassendi est à juste titre connu pour son esprit sceptique et pyrrhonien, ou ses histoires polissonnes, il est en même temps le futur précepteur en second du Dauphin, et donc assez proche du pouvoir. Serait-il étonnant que, dix ans avant la formulation magistrale que Naudé, troisième membre de la tétrade, donne du secret dans les *Considérations politiques sur les coups d'État* (Rome, 1639), Gassendi membre de la tétrade fût aussi préoccupé de cette question dans son rapport à la stabilité politique, et cela même s'il est, des quatre, le moins concerné, en apparence, par la chose publique?<sup>1</sup> Alors que, on le verra, Mersenne, appelle à ce que la justice passe, Gassendi prend clairement ses distances par rapport à ces menaces explicites: c'est qu'il s'inscrit en faux contre la volonté, plus tard clairement exprimée par Naudé, de bannir le secret du royaume de France.

Mais Gassendi insère des observations, sans être cependant dupe de ce qu'à cette date, elles n'intéressent guère le minime. Dans une lettre du 2 décembre 1628, il explique à Peiresc que Mersenne veut «repartir» contre Fludd et a donc «prié quelques uns de ses amis de lui donner leur jugement touchant cest ouvrage. Il m'y a compris et m'a adressé une lettre par laquelle il me prie de cela, mais prennant pretexte qu'il dezire bien que je lui face part de quelques unes de mes observations» (c'est à l'occasion de cette lettre qu'il demande à Peiresc de lui envoyer des documents).<sup>2</sup> Gassendi, non sans humour, rappelle que le minime n'a jamais marqué le moindre intérêt pour l'astronomie, non seulement en mettant l'accent sur la rareté des amoureux d'Uranie, mais surtout en feignant de ne pas comprendre quel type d'observations lui seraient demandées: Quoi? Mersenne veut des détails sur les mœurs des Flamands? sourit-il dans son excipit... Subtilement ironique, Gassendi insiste sur le sérieux d'un projet qui n'existe pas et prend son ami au mot, en lui envoyant des observations dont la seule masse a dû exaspérer le minime, qui cependant aura contribué à l'observation de l'éclipse de lune de 1628. Ce pourrait donc être Gassendi qui a pesé de tout son poids pour qu'elles soient publiées, y voyant une sorte de moyen pour faire comprendre à Mersenne que s'il veut être, lui aussi, un *studiosus*, il doit laisser tomber les vaines querelles et persévérer dans les études sérieuses. Il ne faut pas entendre cette volonté pacificatrice comme un irénisme béat.

<sup>1</sup> Quant à Diodati, il était même étroitement associé à la pratique politique, comme le démontre magistralement S. GARCIA, *Élie Diodati et Galilée: naissance d'un réseau scientifique dans l'Europe du XVII<sup>e</sup> siècle*, Florence, Olschki, 2004.

<sup>2</sup> *Lettres de Peiresc*, cit., IV, p. 191.

Au contraire, Gassendi veut faire du débat d'idées, du désaccord et de la confrontation la règle même de la république des lettres et la condition de la possibilité d'accroissement du savoir. Mais le minime renoncera effectivement aux duels personnels et non scientifiques, et, étant obligé, pour éditer les «commentaires» de Gassendi, de les lire, voire de s'en faire expliquer la portée, il en sera encore tout ému. C'est cette émotion, et l'enthousiasme du néophyte, qu'il veut communiquer à Baugy.

Je ne voudrais pas solliciter chaque détail au risque d'une surinterprétation; cependant, il n'est pas totalement superflu d'évoquer, je crois, la fin de la lettre qui contient, de la part de Gassendi, une recommandation de Mersenne aux Dupuy. On sait que Gassendi, quand il était à Paris, fréquentait régulièrement l'Académie putéane, mais on ne saurait en dire autant du minime. Sans doute avait-il des contacts avec les frères, mais rien n'atteste qu'il les connût personnellement.<sup>1</sup> Le service que Gassendi lui demande, à savoir de s'assurer que Peiresc leur a bien transmis certaines observations ainsi qu'il lui avait demandé de le faire, serait le sésame qui pourrait ouvrir cette porte au minime, dont on ne sait pas exactement pourquoi il ne l'aurait pas franchie avant. J'aime à imaginer que cette lettre permettrait de dater le point de départ d'une fréquentation dont Jérôme Delatour précise qu'elle sera de toutes façons assez espacée: «Mersenne est familier des Dupuy mais ne les fréquente pas tous les jours. Et en effet, Jacques Dupuy à Peiresc, Paris, 17 février 1634: 'je feray parler au P. Mersenne pour sçavoir [...]'; Mersenne à Peiresc, Paris, vers le 1<sup>er</sup> septembre 1635: 'quand je pourray aller chez M. de Tou, j'aviseraï avec Mrs du Puy [...]'.<sup>2</sup> Et j'aime à penser que la demande de Gassendi a eu cet effet décisif; en tout cas Gassendi aurait pu être au courant de ce qui empêchait cette démarche. En outre, il faut noter que le nom des Dupuy n'est pas étranger à l'affaire des Rose-Croix, et partant à Fludd, puisqu'à Jacques Dupuy est attribuée, «téméairement» selon D. Kahn, une copie des *Recherches sur la Rose-Croix* qui, si elle n'est pas intégralement de sa main, provient néanmoins de ce cercle, outre le fait qu'elle atteste de la circulation de copies.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Selon Jérôme Delatour que je tiens à remercier ici de ces précisions, rien n'établit cette fréquentation: «La Hoguette à P. Dupuy, le 9 février 1626, à propos du chancelier Bacon: 'je souhaite à ce maistre moine qui a escript contre luy la survivance de messire Gilbert dans les petites maisons ou pour le moins exclusion de nostre Academie'. Si ce 'maistre moine' est bien Mersenne, qui avait consacré un chapitre critique de sa *Vérité des sciences* (1625) à la philosophie de Bacon, ce passage prouve que Mersenne fréquentait l'Académie dès cette date. Mais cette attribution n'est pas certaine». Cf. LENOBLE, *Mersenne*, cit., p. 590; P. FORTIN DE LA HOGUETTE, *Lettres aux frères Dupuy*, éd. par G. Ferretti, Florence, Olschki, 1997, I, p. 125, n. 4.

<sup>2</sup> La communication privée de J. Delatour. Cf. *Lettres de Peiresc*, cit., III, p. 695; CM, 5, p. 376.

<sup>3</sup> KAHN, *Alchimie et paracelsisme*, cit., p. 489; M. L. KUNTZ, *The Rose-Croix of Jacques Dupuy (1586-1656)*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1981-II, pp. 91-103.

Si Mersenne fait figurer ces observations, prenant le risque qu'elles soient rébarbatives à l'ambassadeur, c'est «pour éviter de donner l'impression» d'amputer la lettre de Gassendi, donc non seulement pour lui garder son contenu original, mais aussi, et peut-être surtout, pour ne pas donner l'impression qu'il existe entre les savants une communication secrète, un échange d'information occulte, quelque chose sur lequel les puissants ne puissent poser leurs yeux, quelque activité subversive, enfin quoi que ce soit qui rappelle les agissements sectaires des Rose-Croix. On ne peut que renvoyer ici à la formule de Gassendi dans sa lettre à Wendelin du 19 mai 1636, écrite quelques mois avant Corbie :

Il n'y a aucune raison de craindre que nos lettres, s'il leur arrive d'être interceptées, puissent nous convaincre de haute trahison. Notre plume est innocente et ne touche pas la «politique» (πολιτεία) : nous ne nous mêlons ni des événements ni des décisions publiques. Ce que nous traitons n'a rien à voir avec les affaires de l'État et n'a rien de commun avec ces désaccords vulgaires. Il s'agit du ciel, du monde, de la nature des choses, dans la contemplation de laquelle nous vivons et qui ne permet à personne de s'enrichir et de s'accroître sinon pour le profit de tous, et d'un droit commun. Nous n'avons à son propos aucun litige avec les Celtes ou les Cantabres. Aussi, en citoyens du monde, comme Diogène jadis, nous pouvons traverser en sécurité les armées qui se font face.<sup>1</sup>

On a ici sous la plume de Mersenne peut-être une indication d'une sorte de marché conclu entre le pouvoir et les savants : moyennant une allégeance totale et un soutien sur des dossiers difficiles dans lesquels les politiques ont besoin d'un appui intellectuel (ici les Rose-Croix), les savants, considérés comme de véritables intellectuels organiques, pourront quant à eux jouir de la liberté de travailler. Et le minime lance des investigations dans un vaste éventail de matières et de sujets, manifestement sans contrainte. En tout cas il faut retenir ici la subordination de la référence aux autorités religieuses (ici la censure de la Sorbonne contre Khunrath) à celle du pouvoir politique.<sup>2</sup> En réalité, pour le politique les frères de la Rose-Croix sont bien une secte ; et, si le pouvoir s'inquiète de leurs agissements, voire entend persécuter ces «invisibles», ce n'est pas du fait de leur hétérodoxie théologique, mais bien parce qu'ils menacent l'ordre public, représentent un ferment de division et font mentir l'idéal d'une société unie et transparente. Les Rose-Croix et leurs semblables inquiètent le pouvoir en tant que société secrète, essentiellement parce qu'on a peine à les identifier.

C'était le sens même de la démonstration de Naudé qui, tout en blanchissant Agrippa du grief de magie, est l'un des premiers à attaquer «Conrad»,

<sup>1</sup> Cf. LL, I, n° 88, pp. 160-161.

<sup>2</sup> Sur Khunrath, voir KAHN, *Alchimie et paracelsisme*, cit., pp. 569 sqq. Même Naudé le condamne (il le nomme Conrad) pour son *Amphitheatrum*, un texte qui stimule particulièrement les imaginations et met en danger l'ordre public. Cf. NAUDÉ, *Instruction*, cit., ch. IX.



ce qui est logique de la part du théoricien de la souveraineté absolue du politique et de la limitation de la liberté de conscience de la foule. Je ne vais pas ici comparer les démarches de Gassendi et de Naudé, mais il est nécessaire de noter qu'un des griefs principaux mis en exergue par Gassendi, à savoir la pratique du secret, rejoint une préoccupation politique. Pourtant Gassendi, qui entend restreindre la querelle au plan des idées, prend la philosophie de Fludd assez au sérieux pour faire l'effort intellectuel de l'exposer point par point. Qui plus est, il invite l'adversaire de Mersenne à faire de même, c'est-à-dire, non seulement de renoncer aux attaques, mais surtout de quitter son vocabulaire ésotérique. C'est à cette condition que l'on pourra parler des idées mêmes, en écartant définitivement l'hypothèse d'agissements secrets ainsi dissimulés et en cessant ainsi, et pour cause, d'attirer l'attention des gouvernants. Et peut-être le débat, ainsi établi sur de nouvelles bases, sera riche et fécond. Bref, il semble conseiller à Fludd de développer sa philosophie en suivant les principes et divisions qu'il met lui-même en place dans la première partie de l'*Examen*, et avec le vocabulaire clair et distinct auquel il aura su la ramener.<sup>1</sup> Ainsi Fludd, débarrassé de ses néologismes pompeux, qui sont les apparences d'une pensée faussement moderne, pourra-t-il être rangé dans un des grands groupes de la philosophie antique, que Gassendi présente dès le commencement du *Syntagma*, et, réintégrant le chœur des philosophes, porter ses fruits réels pour l'époque moderne. Du reste Luca Cafiero, dans la conclusion de son article, revient sur le préjugé, qui provient aussi d'une lecture rapide du texte de Gassendi considéré parfois trop vite comme entièrement à charge, selon lequel Fludd n'aurait été qu'un réactionnaire.<sup>2</sup> Gassendi lui-même le premier, dès le tout début de son incipit, reconnaît la valeur indubitable de Fludd, attestée par son savoir réel et par le fait que ses livres qui ont leur place dans maintes bibliothèques la conserveront.<sup>3</sup>

Plutôt que de voir là une lettre savante, publiée pour atteindre le plus de lecteurs possible, il faut prendre au pied de la lettre la demande d'excuse de Mersenne à Baugy de publier un opusculé qui a la forme d'une lettre, ce

<sup>1</sup> Comme le souligne CAFIERO, *Robert Fludd*, cit., pp. 394-395, n. 116, Fludd ne se laissera pas influencer par Gassendi (en dehors du fait qu'il renonce à l'aspect polémique, ce qui est, à mon sens, déjà beaucoup), mais continuera à défendre ses positions, sans tenir compte des objections constructives de Gassendi qu'il n'examine qu'à la toute fin de la *Clavis*.

<sup>2</sup> CAFIERO, *Robert Fludd*, cit., p. 410.

<sup>3</sup> Pour Gassendi, cette pensée, dûment limitée, a pour fruits indéniables d'enrichir la tradition paracelsienne par sa méthode fondée sur l'observation et l'expérience, qu'implique l'alchimie quand elle est blanche (et non pas *μακρή*, noire). Dans la lettre à Golius du 8 mars 1630, il écrit de l'alchimie (LL, I, n° 23, p. 56): «C'est un art qu'il faut à mon avis louer, parce qu'il est une investigation de la nature et parce qu'il procure la santé à bien des gens. Mais l'alchimie m'a toujours semblé stupide en tant qu'elle promet la pierre bienheureuse qui permettrait, espère-t-on, non seulement de transmuier les métaux mais en plus d'obtenir une bonne santé constante et, un jour, l'immortalité, ce qui est plus».



qui pourrait paraître quelque peu désinvolte aux grands de ce monde et aux politiques. L'ouvrage reflète ainsi la gêne naturelle des hommes de lettres ou de sciences dans leur rapport aux puissants et à l'autorité politique, l'assujettissement à l'incarnation de l'ordre public étant une démarche en soi contradictoire par rapport à la liberté de pensée. La tension se fait jour dans la dédicace à Baugy entre les deux groupes d'amis de Mersenne : ceux qui lui conseillent de ne pas prendre position publiquement, ceux qui le pressent de le faire. La publication de la lettre de Gassendi, donc l'édition d'un ouvrage qui porte en soi cette tension public/privé, est de nature à satisfaire les deux parties, à réaliser la quadrature du cercle ; elle est aussi un moyen de faire que le livre soit de Mersenne sans être de lui («librum quem possum dicere tuum et non meum») et de mimer, en toute transparence s'entend, la stratégie même de Fludd, cependant occulte, qui écrit un livre qui est de lui sans l'être (puisque que *Le Souverain bien* est attribué à Frisius, soit que ce soit un pseudonyme soit que Frisius soit bien un autre qui pense comme lui, un *alter ego*).<sup>1</sup> Le mime est donc ici réponse, et le reflet est anamorphique : loin d'être copie conforme de l'original, l'image qu'il renvoie contient la critique de la méthode de Fludd, qui saura saisir le conseil puisque son livre suivant sera dépourvu du style violent auquel il recourait volontiers.<sup>2</sup> Feindre de se plier pour divertir et par-là instruire, telle est la méthode dialectique de Gassendi.

Gassendi, conscient des manœuvres de Mersenne par rapport au pouvoir, s'emploie à affirmer sa différence et sa personnalité, en consacrant ses incipit et excipit à prendre ses distances et à morigéner au moins autant son ami que leur adversaire commun. Non sans beaucoup d'humour d'ailleurs, d'où la mention qu'il fait à Mersenne de Socrate, et l'on a ici un exemple, parfait, riche d'une ironie amicale, de cet esprit socratique que tous ses amis et biographes futurs soulignent. Quand Gassendi dit que, si Fludd avance masqué, Mersenne ne doit pas faire comme lui, il réfute par anticipation l'épître dédicatoire de Mersenne.<sup>3</sup> Il refuse d'être le prête-nom de Mersenne ou que Mersenne s'avance *sub persona* Gassendi. Humour encore quand il se mime tel Clodius osant s'introduire au cœur du culte à mystère de la Bonne

<sup>1</sup> De fait, si la plupart des auteurs pensent, comme Gassendi, que Frisius est Fludd, même ceux qui jugent le contraire comme F. Yates reconnaissent que ce collaborateur est absolument fidèle à la pensée de l'Anglais. Voir F. A. YATES, *The Rosicrucian Enlightenment*, Londres, Routledge, 1972, p. 102. L'exemplaire de la BNF des ouvrages de Fludd provient de la bibliothèque de Gaston d'Orléans, qui les a fait relier dans deux volumes, sous la cote RES-TD30-87 (1,2) ; pour Monsieur, aucun doute, Frisius est Fludd, puisque les deux textes contre Mersenne sont reliés l'un à côté de l'autre, dans le même volume.

<sup>2</sup> Voir CAFIERO, *Robert Fludd*, cit.

<sup>3</sup> Le mot *larva* est employé, *Examen*, p. 249b : «C'est un masque, qu'ils mettent devant eux, pour faire illusion aux crédules et en profiter pour faire leurs petites affaires». Soulignons la parenté avec la description de Naudé qui dit de la méthode de Khunrath qu'elle vise explicitement à duper la crédulité de la foule.

déesse, pourtant réservé aux femmes, à moins que ce soit là une manière de dévaloriser Fludd qui apparaît ici telle une femme, de même que Mersenne, plus loin, sera accusé de ne pas se conduire virilement. Ainsi est annoncée la conclusion où Gassendi joue sur le registre de l'apostasie et de l'exorcisme, ironisant cependant sur une menace très réelle que je vais bientôt préciser.

L'opposition entre l'attitude de qui se cache sous un brouillard de mots (et Gassendi compare Fludd à la seiche qui se cache sous son encre, ou à Protée qui se métamorphose) et le rôle public que Gassendi accepte d'endosser en répondant à Mersenne (et donc en sachant que sa lettre serait éditée) se lit dès la première page, où il évoque la tension entre les deux personnages qu'il peut être, l'ami ou le juge. L'opposition entre ces deux figures ou rôles renvoie au contraste entre la lettre privée et la lettre publique (publiée) : Gassendi doit se défaire de ses sentiments amicaux dès lors que sa personne publique est engagée. Étrange alternative cependant : devait-il être question de juger Mersenne ? J'approfondirai ce point plus loin et me contente de souligner ici qu'il emploie le terme de *persona* qui renvoie au masque en tant que rôle social, et non pas au masque de la comédie. Une lettre publiée implique impartialité, position d'arbitre, distance, et finalement un épistolier qui ait les yeux bandés comme la justice, aveugle aux apparences, et non pas comme le gladiateur aux yeux bandés sur lequel Gassendi ironise et auquel il compare implicitement Mersenne. Cette notion de *persona* comme rôle, élaboration d'un soi guidé entièrement par la raison, insensible aux sirènes de l'amitié, insensible aussi aux assauts de la colère et aux passions en général, est importante et récurrente dans la pensée de Gassendi, et on ne saurait s'étonner de la trouver dans ce texte qui est, me semble-t-il, consacré au moins en partie à définir le rôle juste pour le philosophe entre politique et théologie.<sup>1</sup>

Il faut se reporter aux deux textes de Mersenne et de Fludd pour mesurer à quel point la marge de manœuvre de Gassendi était étroite ; car si les diatribes de Mersenne sont d'une indéniable violence, inacceptable dès cette époque, choquante comme on peut être choqué par les invectives de Garasse, on ne peut en dire de même du style de Fludd, qui ne manie pas aussi facilement l'insulte, mais plus volontiers l'ironie.<sup>2</sup> Le *Sophiae cum Moria certamen* comporte, après la table, deux poèmes, puis une lettre au lecteur et enfin une courte adresse à Mersenne où le minime est accusé d'être un mauvais chrétien, alors qu'étant moine, il devrait être aussi doux que doit être un imitateur du Christ est censé d'être.<sup>3</sup> Ce paradoxe d'un moine que

<sup>1</sup> Sur la notion de *persona*, je me permets de renvoyer à mon article : *Gassendi et l'hypocrite : quel masque pour quelle personne ?*, « PFSC », XXX, 2003, n° 59, pp. 435-462.

<sup>2</sup> Voir L. GODARD DE DONVILLE, *Le Libertin des origines à 1665, un produit des apologètes*, Paris-Seattle-Tübingen, Biblio 17, 1989.

<sup>3</sup> Notons que Gassendi retourne l'argument, puisqu'il reproche à la colombe que prétend être Fludd (allusion au rôle que sa théorie donne à l'Esprit) d'être bilieuse. La bile réapparaît

l'intempérance verbale rend infidèle à ses propres vœux revient à plusieurs reprises au fil du texte; mais, si l'Anglais introduit maintes variations sur ce thème, allant jusqu'à convoquer un décret du pape autorisant les théories de Reuchlin sur les anges, et mettant le minime en porte-à-faux par rapport à sa propre autorité religieuse, d'où sans doute la fureur redoublée du minime, son ton reste cependant modéré.<sup>1</sup>

Gassendi, fort habilement, pour sauvegarder son propre engagement amical, semble parler par la bouche de Fludd dont il cite littéralement cette page de titre: à savoir que ce sont les calomnies de Mersenne qui le forcent à reprendre la plume. Littéralement, à ceci près que Gassendi tronque la citation: il omet de dire que Fludd traite Mersenne de «sycophante», et le terme, pour être un hellénisme et figurer à ce titre, dit bien ce qu'il veut dire: on dénonce un homme peut-être innocent à des pouvoirs publics dont le châtement devrait être terrible, en espérant qu'il le sera, mais aussi pour se faire valoir par cet acte de zèle – de sujétion? de servilité? Voilà ce que Mersenne a fait, aux yeux de Fludd, dans ses *Questions sur la Genèse*. Et vu les circonstances, Fludd ne peut qu'être inquiet, car il a été attaqué par divers prélats catholiques en raison de l'onguent armaire qu'il a mis au point et qui permettait de soigner à distance, selon les enseignements de Paracelse; il fut même peut-être dénoncé auprès de Jacques I<sup>er</sup>, monarque particulièrement obsédé par la chasse aux sorcières à laquelle il consacra un ouvrage, alors même que Fludd lui avait dédié son *Histoire du macrocosme*.<sup>2</sup> Les accusations de «cacomage», que claironne Mersenne renvoyant pour leur avatar le plus récent, à Lucilio Vanini, ont un son particulièrement terrible, mais Gassendi se contente de faire une allusion voilée – quoique précise pour qui sait lire – à la menace qu'elles contiennent en les replaçant expressément «dans le monde chrétien». De fait, le modèle du «cacomage», c'est-à-dire l'adepte de la magie noire, a pour ancêtre Simon le Mage, considéré comme le père de la Gnose, et donc de toutes les hérésies.<sup>3</sup> Dès lors on comprend mieux

dans la lettre à Naudé. Gassendi reproche à Fludd de trahir non seulement sa vocation chrétienne, mais aussi la raison naturelle: il eût été un mauvais Socrate.

<sup>1</sup> Ce passage se trouve dans le *Certamen*, cit., pp. 97-98, où Mersenne est traité de «cacomage», puis de «vesane & malesane monacho»; car en quoi la doctrine des anges est-elle si dangereuse? Le pape a approuvé Reuchlin, et toi tu le traites de cacomage et de nécromancien [...], dit Fludd que je paraphrase.

<sup>2</sup> JACQUES I<sup>er</sup>, *Demonology*, Edimbourg, 1597; trad. latine, *Dæmonologia, hoc est Adversus incantationem sive magiam institutio, forma dialogi concepta et in libros III distincta...*, Hanovre, 1604; rappelons que Charles I<sup>er</sup> succède à son père en 1625; R. FLUDD, *Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica Historia*, Oppenheim, 1617.

<sup>3</sup> *Actes des apôtres*, VIII, 8 sqq. Qu'il soit père de la simonie n'est pas ici convoqué, puisqu'au contraire chez Mersenne il est associé aux protestants. L'idée que Simon est le père des hérésies est de tradition tardive: il fut diabolisé par Justin Martyr, puis dans les *Actes de Pierre et Paul*. Mais c'est à partir de la *Légende dorée* que cette idée se développe dans la chrétienté. Voir

la table que Fludd met en tête de son *Certamen*. La reproduction de cette table (FIG. 1) permettra au lecteur de comprendre le choc qu'a pu faire cette publication où le titre n'apparaît qu'à peine, perdu en haut de cette page et en tout petit caractère. Il me paraît indispensable de traduire encore la réfutation que Gassendi en fait:

Il faut maintenant parler de son premier ouvrage, auquel il a donné le titre de *Combat de Sagesse et de Folie*. Mais je ne m'attarde pas à expliquer ce qu'il entend par «sagesse» ni par «ta folie». Assurément il est déjà évident que, pour Fludd, seuls «sont sages/savent» (*sapere*) ceux qui pratiquent l'alchimie, ceux qui cherchent la pierre philosophale, ceux qui aspirent à devenir des frères de la Rose-Croix, ceux qui, en un mot, ont pour but et dans leurs vœux seulement cette Sagesse éternelle qui, incarnée, s'appelle Christ et qui, appliquée, s'appelle Sauveur, etc. dans le sens que j'ai démêlé ci-dessus. À l'inverse il juge qu'«extravaguent» (*desipere*) tous ceux qui, toi en premier, recherchent une autre vérité, s'attachent à d'autres études, qui ne reçoivent pas cette doctrine, qui, pour rassembler en un mot tout cet ensemble de choses, ne sont pas du tout alchimistes. La seule chose que je voudrais indiquer ici, c'est qu'il n'y a rien là qui mérite que tu t'en émeuves d'une façon admirable. Il faudrait, semble-t-il, plutôt déplorer que tu sois sage/saches dans le sens de Fludd; que tu utilises comme pierre de touche de la vérité la «pierre lydienne» dont il t'accuse de la «réprouver, comme un faux architecte»; que tu ne choisisses pas une autre pierre angulaire que cette pierre alchimique, en renonçant à celui «par lequel nous sommes sauvés», vrai Christ, vrai Dieu, vrai Homme. Tu en useras, si tu m'en crois, ingénument (*ingenue*), en déclarant, selon ta grande modestie, que la Folie, qu'il t'impute, est Sagesse auprès de Dieu. Tu es, toi, vraiment chrétien; mais le Christ lui-même fut accusé non seulement de délirer, mais aussi d'être démoniaque; et ses premiers disciples ont été présentés comme ayant été rendus fous, ou bien comme étant sous l'emprise du vin. Mais tu sais que la mansuétude du Sauveur est supérieure toujours à celle de ses brebis, comme les apôtres s'en sont réjouis chaque fois qu'ils ont été jugés dignes de subir les insultes au nom de Jésus. Et il traite tes commentaires sur la Genèse soit de «volume babélien», soit de «fictions très célèbres». Pourquoi ne pas lui opposer patience et résignation? Toi qui as de ton côté pour témoin, outre des exemples illustres, la conscience de ta candeur. Or tu as aussi, je le sais assez, les suffrages de tous les gens de bien, qui, quand ils voient ton style transparent (*dilucidum*) et ta pensée patente (*manifestam*), ne peuvent rien moins soupçonner que de la confusion babélique (même si, du fait de «ton savoir en de multiples domaines» (*πολυμάθεια*), tu y as introduit bon nombre de choses qui, peut-être, auraient pu être de préférence transférées ailleurs); mais qui, quand ils s'aperçoivent de l'ardeur de la vérité qui t'emporte toujours, ne sont jamais entraînés à croire que ce sont des fictions que tu cherches à vendre. Comme Fludd aurait dû craindre ces accusations pour ses propres œuvres dans lesquelles, quoiqu'il ne fasse que dire et redire toujours les mêmes choses, il semble n'avoir rien plus à cœur que de répandre de l'obscurité, que de tromper par la porte dérobée l'attente de son lecteur. C'est du reste bien lui qui invente de si nombreuses figures pour les choses qu'il inven-

H. AMSGAR KELLY, *Satan: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 250 (trad. fr., Paris, Seuil, 2009). Je n'ai pas trouvé de bibliographie sur l'histoire de l'utilisation de la figure de Simon dans les procès de sorcellerie.

te que l'on est fondé à les appeler des fictions, puisque rien de tel ne se présente jamais dans la nature des choses. Pour ce qui est de la liste des auteurs qu'il rassemble en si grand nombre sur ce même frontispice, disant que c'est toi qui as imprimé sur eux la marque de l'athéisme, du blasphème, de l'hérésie, de la cacomachie, de l'ignorance ou de la bêtise, je n'ai pas de sens à donner à cela (*non habeo quid significem*), car je n'ai pas leurs livres sous la main; et, quand bien même je les aurais, je n'aurais pas le loisir (*non vacaret*) de les comparer avec tes écrits, dont je suis dépourvu (*destituor*) pour discerner, parmi ce que t'a objecté Fludd, ce qui est juste de ce qui ne l'est pas. Il te revient à toi, et cela sera pour toi extrêmement facile, quand tu voudras lui donner une réponse, de montrer dans quelle intention tu as cité ces auteurs, puisque tu dois avoir conservé leurs livres et les passages ainsi marqués. La seule chose que je puis dire, c'est que quand je vois, en tête de la liste, saint Thomas, dont je sais à quel prix tu l'estimes, je puis facilement conjecturer dans quel état d'esprit Fludd a rassemblé tous les autres.<sup>1</sup>

Une réponse admirable de diplomatie qui, évitant de citer des noms, permet au lecteur d'imaginer que tous les auteurs que Fludd relève sont de la même eau que saint Thomas; ainsi blanchit-il Mersenne par cette sorte d'amalgame positif (il en va de tous les autres comme de Thomas), à l'inverse de Fludd qui noircit Mersenne par le seul nom de Thomas, par un amalgame inverse. Ce faisant, Gassendi invite sans rien dire le minime à être à l'avenir plus prudent et précautionneux, à être «modeste» en quelque sorte et d'imiter Sigalion, comme il le faisait lui-même, puisqu'on lit chez Sorbière que :

[...] sacrifiant volontiers à Sigalion, il s'étonnait sans rien dire de la démangeaison de parler qui affectait un grand nombre de personnes, de leurs mœurs intempestives, de leur caractère inconsidéré, ce qui explique sans aucun doute que certains aient interprété comme de la lenteur d'esprit ce qui était chez lui tendance à se taire.<sup>2</sup>

Étonnons-nous un peu de cette référence à Sigalion, mais profitons-en pour rappeler que Mersenne lui-même a été suspecté (pour ne rien dire de Descartes) d'appartenir à la fraternité Rose-Croix.<sup>3</sup> Gassendi, tout en allusion, en demi-teinte, en modération et subtilité, ne risque pas d'être confondu, pour la forme, avec Mersenne. Il semble même prendre un plaisir presque malin à cette différenciation.

<sup>1</sup> *Examen*, p. 230a-b.

<sup>2</sup> *Mémoire*, cit., p. 447. Sigalion est Dieu du silence chez les Égyptiens. Une référence mythologique rare, qui renvoie au corpus hermétique. Selon DOM PERNETY, *Dictionnaire mythohermétique*, Paris, 1758, s.v. Sigalion renvoyant à Harpocrate, p. 185-86: «Figure ou statue d'un homme tenant deux doigts sur la bouche fermée, et cachant de l'autre main ce que la pudeur ne permet pas de montrer. Cette statue se trouvait dans tous les temples égyptiens, qui l'appelaient le dieu du Silence. On le mettait ainsi dans tous les temples pour faire souvenir les Prêtres qu'ils devaient garder le silence sur les secrets cachés sous leurs figures hiéroglyphiques. Ces secrets, selon que l'a très-bien expliqué Michel Majer dans son *Arcana arcanissima*, n'étaient autres que celui de la vraie Chymie, que l'on vante tant sous le nom du Grand Œuvre, ou de la Pierre philosophale».

<sup>3</sup> Sur ce détail, sa genèse et sa réfutation, voir KAHN, *Alchimie et paracelsisme*, cit., p. 487 sqq.

Du reste Fludd ne s'y trompe pas, qui, dans sa réponse, désolidarise Mersenne de Gassendi. Lequel est d'ailleurs semble-t-il assez fier de ce que l'Anglais sache faire le départ entre sa contribution et les attaques de Mersenne, puisqu'il consacre une lettre à Naudé (cf. annexe III) à décrire la *Clavis* de Fludd, c'est-à-dire la réponse que ce dernier a apportée à l'ensemble de l'offensive du minime contre lui; et, s'il la critique, il rappelle cependant surtout comment finalement il s'y trouve, à sa plus grande satisfaction et à juste titre, bien traité. Cette impression se confirme à la lecture de la lettre que Gassendi écrit à Luillier le 20 janvier 1633 pour accuser réception de la *Clavis*:

Vous me l'aviez dite aussy en ce que cest homme parle beaucoup plus à mon advantage que je n'avois esperé. [...] Je descouvre neantmoins bien que j'ay fait un peu de peyne à cest homme et que quelque mine qu'il face je ne me suis pas trop esloigné de son sentiment. Le lui sçay bon gré de ce qu'il ne le confesse pas, parce que telle confession luy seroit trop prejudiciable, et si bien il ne s'en purge pas ainsy qu'on pourroit desirer, je ne suis pas tousfois homme à en faire de grandes instances.<sup>1</sup>

Il répondra s'il le faut, et le fera:

[...] courtoisement [...] et d'ailleurs affin que le bon P. Mersenne ne puisse pas imaginer que si je ne me metz point en colere de ce qu'il est si mal traicté, je semble vouloir trahir sa cause et avoir moins d'affection pour luy.<sup>2</sup>

Quant à la lettre de La Noue, par un jeu d'échos qui, perturbé dans l'*Epistolica* par inversion chronologique, devient paradoxal, les lettres des deux minimes se répondent, ou plutôt celle de Mersenne est une réponse à celle de La Noue par l'intermédiaire de Baugy; ce va-et-vient révèle en quelque sorte le transfert du dossier de l'autorité religieuse (La Noue) à l'autorité politique (Baugy) dans un mouvement qui ressemble fort à celui des chasses aux sorcières telles que les a conçues Jean Bodin, où le jugement ecclésiastique (la lettre de La Noue s'appelle bien «Jugement») était ensuite remis pour exécution de la sentence à la main politique qui l'avait d'abord sollicité. Rappelons que, selon D. Kahn, la condamnation des thèses d'Antoine de Villon et d'Étienne de Clave n'est pas le fait de l'Université, mais bien du pouvoir politique.<sup>3</sup>

La présence de la *Censure* de la Sorbonne ne peut qu'inquiéter sous la plume de Mersenne dans une lettre dédicatoire, et sans doute Gassendi prend-il ses distances non seulement parce qu'il est loin de condamner le paracelsisme, mais aussi par souvenir de ce qui lui est arrivé et de la «tragédie» qu'il a frôlée en 1624 avec la publication de ses *Exercitationes contra*

<sup>1</sup> CM, III, n° 234, p. 371.

<sup>2</sup> CM, III, n° 234, p. 371.

<sup>3</sup> KAHN, *Alchimie et paracelsisme*, cit., p. 500 sqq., notamment 507.



*Aristoteleos*.<sup>1</sup> Cependant la lettre de Mersenne, chronologiquement postérieure à celle de La Noue, se comprend difficilement sans la lecture de cette dernière, quoiqu'elle figure en seconde position dans l'édition et qu'elle soit donc destinée à être lue après la réponse que le minime lui donne. Dans ce cas, la lettre de La Noue ne figure pas seulement comme une sorte d'autorisation d'imprimer de la part du supérieur hiérarchique de Mersenne, même si, à comparer avec les autres ouvrages de Mersenne, on peut être tenté de l'interpréter dans ce sens.<sup>2</sup> Mersenne, pour ce livre qui est le sien sans l'être, semble vouloir suivre le modèle de ses ouvrages précédents : une dédicace, suivie de poèmes, et l'autorisation d'imprimer de son supérieur, indispensable pour un moine.<sup>3</sup> Gassendi n'étant pas minime, cette autorisation n'est pas nécessaire pour une *Epistolica* qui est signée d'un membre du clergé séculier, tenu seulement aux autorisations légales obligatoires pour toute publication, mais Mersenne s'appropriant l'ouvrage y inscrit l'aval de sa hiérarchie, par le biais de la lettre de La Noue.<sup>4</sup>

Sinon comment faut-il lire cette dernière ? Il est clair qu'elle n'a pas le même statut dans la version de 1630 que dans les *Opera omnia* ; car les éditeurs de 1658, la rejetant à la fin de l'*Examen*, semblent la réduire à n'être qu'une autre des aides que Mersenne aura reçues dans sa lutte contre Fludd, et donc la détachent de son contexte, comme ils le font pour l'*Examen* lui-même. Dans ce cas, ils auraient peut-être même pensé à la rejeter complètement, comme ils l'ont fait de la lettre de Mersenne à Baugy. Il est difficile de prétendre qu'ils l'ont conservée pour respecter l'intégrité de l'*Epistolica*, fût-ce en la chahu-

<sup>1</sup> Voir, outre les monographies sur Gassendi, la lettre à Schickard du 27 août 1630 (LL, I, n° 26, p. 62) : « Tu m'interroges sur le reste de mes *Exercitationes* : il faut mettre en cause les temps et les mœurs, si elles ne sont pas encore venues au jour. J'y témoignais un peu plus de liberté que ne l'admet l'état actuel des choses. Quoique j'aie tout équilibré pour prendre de court les calomnies, je n'ai pourtant pas encore été assez heureux pour rencontrer des juges équitables ; je veille donc à ma sécurité en m'appliquant aussi à me soumettre aux circonstances. Il s'en est fallu de peu que le livre Avant-Coureur ne provoque une tragédie, parce qu'il avait paru sans l'approbation habituelle. À ton avis, que devrais-je espérer du reste de l'entreprise ? Aussi, j'attends un changement de situation et une fortune meilleure ; si elle ne me sourit pas, je chanterai pour moi et pour les Muses ».

<sup>2</sup> Mersenne ne retient que cette seule contribution de la lettre de La Noue, alors qu'on peut légitimement penser qu'il aurait pu en avoir d'autres. Le fait-il parce que La Noue se serait particulièrement signalé par la façon dont il a épousé les différentes causes de Mersenne, alors qu'il exerce des fonctions importantes dans l'Ordre ? En tout cas il écrit en 1625 un opuscule (non publié et perdu, mais mentionné dans CMI, p. 462 et dans la note à la l. 24, p. 470) et une réfutation des thèses d'Amama (CMI, p. 470, même note). Voir aussi CAFIERO, *Robert Fludd*, cit., p. 367, n. 82.

<sup>3</sup> Les poèmes *Epigrammes* et *Anagrammes* dont Gassendi rejette l'insertion dans sa lettre à Mersenne et qui étaient de pratique trop courante pour que j'en donne des exemples.

<sup>4</sup> Rappelons que La Noue est un acteur de premier plan dans l'autre polémique dange-reuse de Mersenne, contre Gaffarel. Voir CMI p. 463, et mon article à paraître. Voir *infra*, p. 284, note 2.



tant, puisque, comme je l'ai dit, elle est dépecée, et ses morceaux répartis dans les différents volumes. Mais elle est de fait reléguée, tandis que la lettre de Mersenne à Baugy disparaît purement et simplement. Et à lire cette dernière en fait, on a l'impression que Mersenne l'aurait rédigée avant de lire le texte de Gassendi, car il ne me semble pas en restituer la teneur, au contraire.<sup>1</sup>

La lettre dédicatoire correspond très exactement à la demande de Mersenne à Gassendi et fait de ce dernier un *alter ego*, disons un Frisius, sans tenir compte de la manière dont son ami prend ses distances par rapport aux *Questions sur la Genèse*. Lue dans une perspective politique, la lettre de Mersenne à Baugy prend un sens inquiétant,<sup>2</sup> et c'est aussi à cette lumière que l'on peut interpréter le désengagement futur de Gassendi: il se soucie fort peu de voir sa pensée reprise par un pouvoir politique et risquer de justifier des condamnations plus lourdes. Là encore le bûcher de Vanini n'est pas loin, et Gassendi serait sans aucun doute contre cette extrémité de la peine capitale pour «hétérodoxie», étant donné la confiance qu'il met dans la force irrésistible de la vérité. Pour lui le transfert de la main ecclésiastique à la main politique est inconcevable, surtout si c'est un savant qui joue le rôle de sycophante. C'est du reste ce qui lui arrivera avec Morin.<sup>3</sup> De cette exigence qu'il a de laisser aux savants débattre entre eux, sans référer au puissant, le choix de la langue latine est également une preuve, alors que les deux précédents livres que Mersenne a commis, explicitement adressés au politique, étaient en français. Il n'en reste pas moins que c'est sur la question du secret que Gassendi se penche par priorité, le trouvant insupportable. De toute évidence, le siècle de Louis XIII est obsédé par la transparence, conçue en quelque sorte comme la condition ou la marque de l'unité.<sup>4</sup>

En un mot, il ne reste dans le volume III de l'*Epistolica* que ce qui mérite de passer à la postérité, pour contribuer au portrait de Gassendi que consti-

<sup>1</sup> Cette affirmation, à moins d'être précisée, est erronée: la dédicace est construite de façon telle qu'après présentation formelle de l'*Epistolica*, Mersenne reprend l'exposé, clair, par Gassendi, de la philosophie de Fludd, puis il met Gassendi «dans son camp» à tout point de vue, avant de passer à sa propre apologie pour conclure sur la promesse d'une nouvelle dénonciation de Fludd.

<sup>2</sup> Un passage des *Abdita divinae Cabalae mysteria contra Sophistarum logomachiam defensa* (Paris, 1625) cité dans CM1, p. 230, confirme cette interprétation extrême, puisqu'on y lit que Mersenne «traite de fous Charron, Robert Fludd et d'autres hommes très instruits et, juge d'une extrême sévérité, il estime qu'il faut les condamner aux flammes, au supplice de l'eau, à celui de la roue et à d'autres inouïs».

<sup>3</sup> Précisons cependant qu'il exclut que l'*Apologie contre Morin* écrite par ses disciples figure dans ses *Œuvres complètes*, car il désapprouve ce type de circulation perverse entre les savants et le pouvoir, comme nous le rappelle Sorbière: «[...] Gassendi souffrait que ses amis aient répliqué, à savoir donc Neuré et Bernier, et même il ne serait pas mis en colère s'il avait vu comme l'*Apologie* a été effacée du catalogue de ses œuvres».

<sup>4</sup> Cette horreur de la division se retrouve sous la plume de La Noue qui précise que les «libertins» – les protestants – s'entredéchirent et sont des loups les uns pour les autres.

tuent, pour ses héritiers, les six volumes des *Opera omnia*, censés être une sorte de statue de Gassendi pour et devant l'éternité, dans l'esprit du tombeau qui en orne le frontispice.

Un élément vient s'ajouter à cette reconstruction et oblige à poser une hypothèse peut-être un peu hardie. Étrangement, dans la biographie qui figure en tête des *Opera omnia*, Sorbière, évoquant la contribution de Gassendi à la querelle sur Fludd, ne lui donne ni le nom d'*Epistolica exercitatio*, ni celui d'*Examen*, mais un troisième, troublant en la circonstance, celui d'*Apologie*: «Dans la lettre que Mersenne a publiée sous le nom d'*Apologie* [...]».<sup>1</sup> De qui le texte de Gassendi est-il l'apologie? De Mersenne ou de Fludd? Est-il possible qu'en 1628, quand le minime appelle ses amis à l'aide, ce soit moins pour passer à l'attaque contre les deux livres de Fludd que pour se défendre contre les accusations de l'Anglais? Ne risquerait-il pas quelques désagréments si jamais le *Certamen* tombait entre les mains des censeurs de la très aristotélicienne Sorbonne? N'est-ce pas lui qui est accusé de traiter saint Thomas d'hérétique? Rappelons que, selon D. Kahn, ce qui vaut la condamnation des thèses de Villon, ce n'est pas la chimie, ni non plus l'atomisme, mais bien la contestation d'Aristote: «Cette étude de la réception des thèses montre que c'est surtout leur dimension anti-aristotélicienne qui retint l'attention [...]».<sup>2</sup>

Être accusé de contester Thomas d'Aquin, c'est déjà sentir le bâcher, ou du moins le bannissement; et Gassendi défend son ami: «Quant à saint Thomas, je sais à quel point tu l'estimes». Cependant Fludd a émis cette accusation périlleuse dont Mersenne doit se défendre, et sa position par rapport à Thomas est au cœur de sa lettre dédicatoire à Baugy où il s'en explique longuement, citation à l'appui. Ainsi, loin d'être une sollicitation des puissants désireux d'avoir des armes intellectuelles contre Fludd et, partant contre les Rose-Croix, pour pouvoir les persécuter autant que possible, l'*Exercitatio* pourrait être au contraire le produit d'une sollicitation d'un Mersenne apeuré, pressé de rassembler autour de lui les meilleurs garants de son orthodoxie et présentant sa défense par avocats autorisés interposés, c'est-à-dire par l'intermédiaire de La Noue et de Gassendi. C'est peut-être même son ordre qui lui a demandé de se défendre, étant donné la forte présence des minimes dans le texte: on notera que la demande de Mersenne était si bien encadrée par son ordre que c'est Lacordaire, un minime, qui la transmet à Gassendi; on observera en outre le jeu des pronoms personnels dans la lettre de La Noue, qui parle au nom d'un «nous».

<sup>1</sup> *Mémoire*, cit., p. 391. Gassendi utilisera plus tard le nom d'*Apologie* pour désigner une de ses œuvres, à savoir la *Vie d'Épicure*, qui défend le fondateur du Jardin des griefs dont il est injustement accusé.

<sup>2</sup> KAHN, *Alchimie et paracelsisme*, cit., notamment pp. 541 et 548 sqq.; et la conclusion. Cf. *Examen*, p. 261. Kahn précise la position propre à Mersenne et l'importance de la question religieuse, plus que celle de l'alchimie. Cf. *Examen*, p. 249.

Mais Gassendi, qui refuse le principe d'un tribunal pour les idées philosophiques, demande à Mersenne d'écrire par lui-même; du reste l'innocence, c'est-à-dire la force de la vérité, est le meilleur avocat qui soit. Puis-je raisonnablement qualifier de «meilleur garant de l'orthodoxie» un homme comme Gassendi qui précisément a été quelque quatre ans plus tôt suspect d'anti-aristotélisme? Celui-ci, en tout cas, inscrit discrètement cette expérience dans son texte, puisqu'il s'appuie sur deux références ennemies, à savoir Jérôme et Rufin, le premier étant tout ce qu'il y a de plus orthodoxe, mais le second ayant lui-même été attaqué pour hérésie, par certaines autorités ecclésiastiques, à commencer par Jérôme, son ancien ami, pour avoir précisément voulu laver du grief d'hérésie Origène, dont il avait traduit le *Peri archon*. Le pape Chromatius, qui le défendit, loua Rufin précisément pour avoir repoussé des écrits d'Origène ce qui en était hérétique, sans le suspecter d'adhérer à l'origénisme.<sup>1</sup> L'affaire était presque d'actualité au moment de la rédaction de l'*Epistolica*, puisque Baronius conclut au contraire de façon erronée à la condamnation d'Origène par le pape, qui recommande seulement d'en interdire la lecture au plus grand nombre. Ce couple d'autorités ressemble, je crois, singulièrement à celui que forment La Noue et Gassendi.

Il me paraît, à lire la dédicace de Mersenne à Baugy, que le minime ne s'attendait pas à une lettre si longue, ni à un tel exposé de la philosophie de son adversaire.<sup>2</sup> Gassendi le rappelle dans les premiers mots de son incipit: ni rapide ni brève, telle est la condition de sa réponse. On peut imaginer qu'à la rigueur, le minime attendait les parties deux et trois et que, sans doute, il aura imaginé constituer un recueil de témoignages écrits par des mains autorisées, en sa faveur (ou contre Fludd si l'on ne retient pas ma proposition d'une apologie), et n'aura pris dans ses filets que peu de contributions, ou des contributions peu recommandables, telles les épigrammes. Il fut dire aussi qu'à cette date, Gassendi est complètement rentré dans le rang; en tout cas 1628 marque la reprise des *Lettres latines*, après une interruption de trois ans, et 1629 est l'année où, outre son voyage en Flandre, il signe deux lettres significatives de sa propre orthodoxie, à savoir sur l'infusion de l'âme dans l'embryon humain et sur la «créophagie», où il donne des preuves de son bon thomisme et de son bon galénisme. Ce serait en tout cas une raison supplémentaire pour le prévôt de Digne de ne pas faire figurer la lettre de Mersenne à Baugy dans ses *Œuvres complètes*, car elle devait lui rappeler des

<sup>1</sup> Voir *Apologie pour Origène*, trad. latine par Rufin d'Aquilée, suivi de *Sur la falsification des livres d'Origène* de Rufin d'Aquilée, éd. R. Amacker et É. Junod, Paris, Cerf, 2002, en particulier le tome II de commentaires.

<sup>2</sup> Voir sur la divergence d'interprétation de Gassendi et de Mersenne à cet égard, CAFIERO, *Robert Fludd*, cit., p. 384, n. 67. Mersenne aurait demandé un avis, tandis que Gassendi évoque une demande explicite.

souvenirs désagréables, à savoir l'atmosphère de chasse aux sorcières, deux ans avant l'affaire Urbain Grandier, et le positionnement de Mersenne, à cette date encore proche de l'esprit d'un Garasse.<sup>1</sup>

En un mot, si l'*Examen* comporte bien trois parties, c'en sont deux en réalité, sans que l'on puisse parler de structure en *pro* et *contra*: il y a d'abord l'exposé du système de Fludd, et c'est la partie à charge si je puis dire, puisque cette mise à plat, claire et distincte, de la doctrine de Fludd peut amener le lecteur, comme Gassendi lui-même, à juger des erreurs de Fludd (notamment quant à l'âme du monde), et une partie *Apologie*, c'est-à-dire les deux dernières parties où il analyse les ouvrages dirigés contre Mersenne et acquitte Fludd des griefs pénalement les plus graves. Du reste il semble reprendre ce terme d'*Apologie* à Fludd lui-même qui intitule ainsi la fin de son livre où il se défend contre l'accusation la plus grave du minime, celle de cacomage.<sup>2</sup>

Allant plus loin et considérant la phrase dont les éditeurs de la correspondance de Mersenne disent seulement qu'elle «manque dans l'édition de 1630», une phrase en apparence bien anodine – «Nous examinerons enfin les derniers livres qu'il a écrits contre toi» – je hasarderai l'hypothèse que les deux derniers livres de l'*Epistolica* n'appartiennent pas à la rédaction primitive de la lettre de Gassendi. Il le dit bien: il s'est contenté de mettre à plat la doctrine de Fludd pour que Mersenne puisse répondre lui-même... Il se reproche de n'avoir pas satisfait aux vœux de Mersenne pour ce qui est de réfuter le *Certamen* et le *Summum bonum*... Tout invite à imaginer que Gassendi ne se serait acquitté de cette tâche qu'au minimum – par ce qu'il en dit dans son incipit, ce qui de fait n'est guère important en terme de volume. La deuxième et la troisième parties auraient été rédigées par la suite, dans un deuxième temps. Sont-elles seulement intégralement de la main même de Gassendi? L'hypothèse d'une écriture à deux mains rend compte des commentaires insistants sur le double personnage de Fludd/Frisius, et surtout permettrait de donner un sens ironique à l'interprétation chiromancienne de Fludd, que Gassendi évoque dans sa lettre à Naudé (cf. annexe III). Fludd n'a pas pu confondre réellement les deux amis, mais il a cependant parfaitement perçu, dans ce jeu de mains, ou dans ce jeu de *meum*, un subtil quatre mains, plus virtuose encore si on le rapproche de son propre dédoublement avec Frisius. Certes, mon interprétation est excessive, peut-être, puisque Gassendi écrit à Luillier le 16 février 1633:

<sup>1</sup> Rappelons qu'un très proche ami de Gassendi, Ismaël Boulliau, était lié au chanoine de Loudun, Grandier. Quant à Garasse et Mersenne, leurs ouvrages, également virulents, également infondés, également lourds de conséquences, tous les deux en français pour pouvoir atteindre un plus large public et gagner l'oreille des politiques, sont parus à une année de distance, et les deux font la paire: F. GARASSE, *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels*, Paris, 1623; M. MERSENNE, *L'Impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*, Paris, 1624.

<sup>2</sup> *Examen*, p. 242a.

À propos de divination, je ne sçay si vous avez pris garde que Flud fait un grand quamquam d'avoir deviné que les deux mains que le Père Mersenne lui avait exhibées en ses commentaires sur la Genèse sont les miennes. Et cependant au temps que le Père Mersenne fait imprimer son livre, nous ne nous étions pas seulement veu l'un l'autre. Il me jure fort son dieu qu'il avoit deviné et ne sçavoit point autrement que par la Géomance. Si je lui reprochois d'y avoir si mal réussy en ce qui me regarde et sur le sujet de ces mains.<sup>1</sup>

Dans ces lignes il est difficile de voir une allusion à un texte rédigé à deux, et cette hypothèse n'est de ma part qu'un passage à la limite, qui sous-entend que Mersenne, pourtant détenteur de la synthèse de la doctrine rédigée par son ami, n'a pas mené à bien l'entreprise de la réfuter lui-même et de se défendre, fort de ce bagage, par ses propres forces. Ou plutôt, il l'a fait, et c'est sa lettre à Baugy dans laquelle, présentant l'*Epistolica*, il n'en résume que la première partie, comme si la suite n'existait pas, avant de fournir lui-même des éléments de réponse sur la seule chose qui le préoccupe dans l'accusation de Fludd, le soupçon d'anti-thomisme. Il me paraît évident que Mersenne a rédigé en tout cas quelque chose en s'appuyant sur l'exposé de Gassendi, qui a même circulé, puisque Fludd y répond dans la *Clavis*. Comment interpréter sinon le passage de la lettre à Naudé (cf. annexe III) où Gassendi fait allusion à ce que Mersenne a écrit et qu'il aurait «recueilli dans mon exercice». Comme il s'agit d'«impiétés» et que cette accusation revient largement dans la lettre à Baugy, j'en conclus que l'on y lit les réflexions que la lecture de la première partie de l'*Epistolica* inspira à Mersenne. Les «six impiétés» que Fludd indique dans le titre de la *Clavis* sont les six points que Mersenne, lecteur de Gassendi, met en relief dans sa lettre à Baugy. Et c'est après avoir lu la lettre à Baugy (qu'il fait retirer à juste titre parce qu'elle déforme son résumé et tend à le présenter comme un grand inquisiteur) que Gassendi décide d'écrire la seconde partie, où il se défend à son tour d'avoir pu servir à menacer Fludd d'un procès pour impiété. Seule l'hypothèse d'une rédaction en deux temps permet de comprendre ces données, et aussi l'excipit, qui décrit la première partie du texte, et jamais la seconde.

Ce sont autant d'arguments qui invitent à conclure à une rédaction en deux phases de l'ensemble du volume (dont on sait qu'il n'a pas été écrit d'un seul jet puisque, de toutes façons, Gassendi a dû attendre l'arrivée des observations; entre-temps, Mersenne aura à nouveau pesé sur lui, jugeant insuffisante la lettre de La Noue qui ne répond que sur le *Certamen* et le *Summum bonum*), et une antériorité des deux hors-texte et de la première partie par rapport à la suite. Gassendi en est bien l'auteur, et il y prend des

<sup>1</sup> P. GASSENDI, *Lettres familières à François Luillier pendant l'hiver 1632-1633*, éd. B. Rochot, Paris, 1944, p. 83 [16 février 1633].

positions qui sont si gassendiennes que l'on comprend que sa réticence à rendre service à Mersenne concerne surtout cette partie (c'est-à-dire les parties II et III), à la fois parce qu'il en proscriit toute complaisance envers son ami, mais aussi parce qu'il y exprime le fond de sa pensée, à la fois pour et contre Fludd.

Car cette seconde partie, où Gassendi défend, contre Mersenne, Agrippa et tous les autres « cacomages » que Mersenne aura faussement accusés, ne manque pas de rappeler la démonstration de Naudé répondant à Pierre de Lancre (et aussi au Père Garasse).<sup>1</sup> Gassendi fait le même travail contre l'*Impiété des déistes*, et cette similarité entre leurs deux démarches justifie largement qu'il écrive quelques années plus tard à Naudé en reprenant des extraits de son texte. D'où peut-être ce nom d'*Apologie*, qui ne manque pas de rappeler le titre que Naudé a donné à son livre. Gassendi défend assurément Agrippa et les autres, et il défend Fludd lui-même lequel appelle les deux volumes contre Mersenne son « apologie », et partant il défend tous ceux qui sont sur cette fameuse table de Fludd recopiant Mersenne dont il atténue peut-être ironiquement la faute :

Pour ce qui est de la défense de Bacon, Tritème, Ficin, Agrippa [...], je ne vois pas que tu les aies accusés de cacomagie, du moins pour les trois premiers, avec cette virulence que Fludd nous met sous les yeux. Tu as dit qu'ils avaient écrit des livres dangereux et dignes des flammes; mais tu ne les as pas traités de mages ou de cacomages.<sup>2</sup>

Sa défense ne s'arrête pas à ces cas classiques, puisqu'il défend aussi Fludd faussement accusé de magie, et avec lui les chimistes, les cabalistes et les autres. Bien sûr, Fludd a tort d'employer des mots nouveaux, comme de la poudre aux yeux; car, à y regarder de près, « théosophie » et « anthroposophie », ce n'est que théologie, physique et éthique; de même que la magie selon Agrippa, c'est de la mathématique.<sup>3</sup> En un mot, dit Gassendi, on retrouve la division de la philosophie selon Aristote. Plus loin on trouve une analyse de la conception fluddienne des anges que Mersenne avait tellement critiqués en les réduisant à des puissances diaboliques mais que Gassendi réinterprète en termes de puissances démoniques, comme le démon de Socrate. Plus loin, Gassendi historicise la cabale et lui donne une explication rationnelle: s'il réduit ses formulations aux enjeux de la philosophie naturelle, il s'emploie à comprendre les raisons du secret qui fait son prin-

<sup>1</sup> G. NAUDÉ, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, Paris, 1625; éd. moderne in *Libertins au XVII<sup>e</sup> siècle*, éd. J. Prévot, Paris, Gallimard, 1999, I, pp. 137-380 et les notes.

<sup>2</sup> *Examen*, p. 252b. Gassendi examine ensuite le cas d'Agrippa, dont « sans aucun doute, comme le rappelle Fludd, tu as dit qu'il était un archimage et un adepte convaincu de la magie ».

<sup>3</sup> *Examen*, p. 251a.

cipal caractère.<sup>1</sup> En un mot, il n'y a rien qui mérite le bûcher chez Fludd; et, si certains commentateurs modernes critiquent parfois l'éclectisme de Gassendi, sa tendance à rapprocher les doctrines et à en nier les différences, on peut dire que dans le cas des «mages» cette tendance est salutaire au sens le plus propre du terme. En un mot, Fludd se retrouve absous de ce qui pourrait lui coûter, à lui ou à ses œuvres, la peine capitale: pour Gassendi, il n'est ni magicien, ni athée, ni hérétique.<sup>2</sup> Gassendi déplace le choix cornélien d'être soit juge soit ami; il ne sera ni ami de Fludd, ni juge de Mersenne, mais seulement philosophe. Cette position justifie pleinement la forme d'*Examen* que prend l'*Epistolica* dans les *Œuvres complètes* et incite à penser, que pour cet ouvrage du moins, Gassendi aura clairement exprimé ses intentions à son secrétaire.

Défaissant adroitement les différents éléments du volume originel, les artisans des *Opera omnia* renforcent ce qui paraît avoir été l'intention première de Gassendi, à savoir prendre ses distances le plus possible par rapport à Mersenne, tout en veillant à rester dans le même camp que lui face aux mêmes ennemis, et cela au rebours de la volonté expresse du minime qui au contraire cherche à amalgamer leurs deux pensées. On l'a vu avec la formule «meum et non meum» qui ouvre l'épître, et ce jeu, qui est certes rhétorique, mais évoque aussi une tension, revient encore à la fin de sa dédicace, puisqu'il va jusqu'à écrire à Baugy que le livre est aussi le sien («tuus»)<sup>3</sup>.

Quelle que soit l'interprétation qu'il faille lui donner, cette dissociation entre les deux philosophes et néanmoins amis, décelable dès l'incipit, et décelée par Fludd, s'énonce on ne peut plus clairement dans la suite du développement de Gassendi:

Pour ma part, je ne le [Fludd] tiens ni pour magicien noir (*cacomagum*), ni pour un athée complet. Néanmoins, non seulement je le suspecte de ne pas se conformer à notre religion, et par conséquent de devoir être qualifié d'hérétique, c'est-à-dire d'hétérodoxe; mais en outre, si telles sont en vérité ses opinions au sujet de Dieu, elles peuvent être considérées comme pires que l'athéisme. En effet, qu'il ne soit pas athée, voilà qui apparaît clairement en ses continuelles invocations de la nature divine, et dans le fait qu'il cite le témoignage des écritures sacrées non pas quelquefois, mais partout. Il admet un Dieu qui, telle est sa conviction, fait, entretient, met en action, gouverne toutes choses [...]. Mais en vérité, parce qu'il comprend la nature divine à sa façon, en en faisant l'Auteur d'une réalité composée d'elle-même et de cet Esprit (*spiritus*); parce qu'il soutient qu'un tel composé est le Christ ou le Messie, que les anges et les âmes en sont des particules, et qu'il en tire toute une série de conséquences

<sup>1</sup> *Examen*, p. 253a sqq.

<sup>2</sup> Une fois de plus, je ne veux pas minimiser sa critique pour le reste, à savoir qu'il reproche à Fludd d'associer alchimie et religion.

<sup>3</sup> Mersenne cependant n'est pas post-moderne: le livre est «tuus» parce que Baugy en est le destinataire *speciali titulo*, et non pas parce que, comme lecteur, il participerait de la création du livre.



semblables: ces idées étant clairement incompatibles avec la religion sacrée, qui ne les considérerait pas comme plus dangereuses que l'athéisme lui-même.<sup>1</sup>

Hérétique vient du mot «hérésie», dont le sens grec originel de libre choix a disparu pour céder à l'acception péjorative de secte. Il semble cependant que Gassendi veuille ramener le terme à son sens primitif de choix, fût-il erroné, et donc dissocier Fludd de l'image inquiétante de Simon, puisque, dans ce texte, il atténue le terme hérétique en lui donnant pour équivalent celui d'hétérodoxe qui signifie, chez Gassendi comme plus généralement à l'époque, protestant.<sup>2</sup> Fludd n'est pas une figure de Satan, un «cacomage»: il est tout bonnement en rupture avec l'Église romaine, tout en confessant le Christ. Dans la suite de ce même passage, Gassendi conclut que finalement toute religion est, pour Fludd, «indifférente» (il l'écrit en grec); mais, si cela est un péché, dit-il, «je ne suis pour autant pas homme à en appeler au prince».<sup>3</sup> Ce qu'il faut entendre comme une admonition à Mersenne de bien vouloir cesser d'en référer au prince – qui pourrait croquer l'un et l'autre.

Gassendi ne fait donc pas appel à la censure de la Sorbonne ni ne lance de foudres contre Fludd, qui saura s'en rappeler.<sup>4</sup> Alors qu'on attend, au niveau rhétorique, une gradation dans l'accusation, d'hétérodoxe à hérétique, la gradation inverse du plus grave au moins grave permet de montrer qu'il juge réversible la position de Fludd, dans l'esprit de la concorde religieuse, ou plutôt d'une réunification œcuménique avant la lettre à laquelle Richelieu s'est attelé dès avant cette date dans ses écrits théologiques et qu'il s'efforce de mettre en œuvre avec la paix d'Alès, obtenant la reddition puis le soutien du plus célèbre de ses ennemis, le duc de Rohan.

D'aucuns parlent d'une double personnalité de Mersenne et s'étonnent des étapes de sa transformation, «puisqu'en un an, les titres évoluent, passant du négatif au positif, de la dénonciation de l'exécrable à l'apologie de l'admirable».<sup>5</sup> Mais le divorce n'est pas si grand: il luttera pour la science avec la même ardeur qu'il s'engagea pour l'Église militante dans la préface de *l'Impiété des déistes*.

<sup>1</sup> *Examen*, pp. 240b-241a. Cf. la traduction de DARMON, *Quelques enjeux épistémologiques*, cit., p. 68. Voir la lettre à Naudé en annexe III.

<sup>2</sup> Voir *Lettres latines*, où «hétérodoxe» désigne les protestants: à Valois, 22 novembre 1647 (LL, I, n° 522, p. 519); à Jean Caramuel de Lobkovitz, 25 juin 1644 pour désigner Pierre Du Moulin (LL, I, n° 309, p. 355); à Sorbière pour désigner Hobbes, 28 avril 1646 (LL, I, n° 430, p. 463). Loin de toute menace, Gassendi manifeste la tolérance la plus large. Le dictionnaire de Furetière va dans ce sens: (s.v. *Hétérodoxe*), «Hérétique qui croit une autre doctrine que celle de l'Église catholique».

<sup>3</sup> *Examen*, p. 241a.

<sup>4</sup> Pas même contre Khunrath, contre lequel se déchaîne cependant Naudé lui-même, dans *l'Instruction*.

<sup>5</sup> J.-P. MAURY, *À l'origine de la recherche scientifique: Marin Mersenne*, Paris, Vuibert, 2003, p. 23.

Mersenne n'est pas plus tendre dans sa critique contre Fludd qu'il ne l'a été dans son *Impiété des déistes* ou dans sa *Vérité des sciences*, elle aussi adressée «contre les septiques ou pyrrhoniens», et visant tout pareillement les libertins. Mais l'épisode Fludd marque bien une transformation, soit qu'il prenne la mesure de ce que les temps ont changé, soit qu'il ait lui-même changé, peut-être parce qu'il aurait vu se profiler la menace d'un procès contre lui, soit que l'influence philosophique de Gassendi ait commencé à opérer. C'est peut-être après sa participation à l'observation de l'éclipse lunaire de 1628 qu'il se consacre à l'activité scientifique. Est-ce de s'être mis, enfin, à fréquenter le cercle Dupuy, muni de ce bon viatique? En tout cas, la seconde période de sa vie, qui se place, historiquement, sous les auspices d'un équilibre civil et religieux, n'est plus marquée par de telles invectives, incriminations ou dénonciations. Après cette ultime querelle qui se place aux frontières floues entre le politique et le théologique, Mersenne s'applique à l'étude des sciences.

L'inflexion dans l'attitude de Mersenne, si elle ne reflète pas la conversion d'un homme d'Église en un homme de science, suit cependant le rapprochement des intérêts de l'Église gallicane avec les desseins du pouvoir, qu'opère en partie le gouvernement de Richelieu, à partir du moment où le cardinal ministre prend plus pleinement en main les rênes du pouvoir, après la Journée des Dupes. Si les *Questions sur la Genèse* sont dédiées à Jean-François de Gondy archevêque de Paris, l'*Impiété des déistes* est dédiée au cardinal de Richelieu le 8 juin 1624,<sup>1</sup> enfin en 1625 la *Vérité des sciences* à Gaston d'Orléans qui n'a alors que quinze ans.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Il est difficile de dire si Mersenne s'adresse au cardinal ou au ministre, car 1624 est la date du grand retour de Richelieu sur la scène politique; mais s'il entre au Conseil en avril, il n'en prend la direction qu'en août. En juin il n'était pas évident que son pouvoir s'affirmerait. Le minime paraît très au fait de l'actualité politique. L'autorisation de ses supérieurs minimes datant du 25 janvier, on peut se demander si Mersenne a attendu d'avoir plus de certitudes sur les remaniements politiques en cours. Pour autant, Richelieu ne s'est pas intéressé aux imprécations de Mersenne contre les déistes et libertins. La science bibliophilique nous apprend qu'il avait dans sa bibliothèque l'*Impiété*, parce qu'elle lui avait été dédiée. Il possédait l'édition originale en «maroquin rouge, triple fil. d'encadrement et armoiries dorées sur les plats, dos orné en long d'un large encadrement décoré de petits fers, fleur de lys au centre, tranches dorées. Le volume ne porte pas de tomaison, cependant un second tome a paru quelques mois plus tard; comme Mersenne l'a dédié à Mathieu Molé, procureur du roi, il ne se trouvait probablement pas dans la bibliothèque de Richelieu» (selon le Libraire Thomas Scheler). Richelieu, qui faisait acheter la quasi totalité des ouvrages d'histoire et de théologie (tous les Naudé et les Campanella), n'a donc pas acquis le second tome.

<sup>2</sup> Quant à la *Vérité des sciences*, voir CM, I, p. 251, les modernes s'interrogent sur sa dédicace. Sans doute était-il l'usage de dédier ses ouvrages les plus élaborés à des personnalités officielles, et pourquoi pas Gaston «Sa trop facile Altesse». Les éditeurs de la CM pointent le paradoxe: sans doute Monsieur marquait-il un intérêt certain pour les sciences, qu'il devait développer plus encore dans sa relégation de Blois, mais en même temps il se signalait aussi par son libertinage. Ne peut-on pas mettre cette dédicace énigmatique en relation avec celle de

Si l'on envisage l'hypothèse que Mersenne saisit le bras séculier contre l'hérésie de Fludd, finalement le texte de Gassendi serait, vis-à-vis de Fludd, à décharge, et non pas à charge. Loin de minimiser la critique sévère à laquelle il soumet son système, je veux dire simplement qu'en démêlant la pensée embrouillée de Fludd, il met surtout en évidence que le thésophe professe finalement une doctrine seulement hétérodoxe, qui a du reste pignon sur rue, même si pour sa part il ne le suit pas. Le conseil qu'il donne à Fludd de choisir la plus grande clarté dans l'énoncé de ses thèses serait pour ainsi dire sympathique, postulant son innocence: conscient des risques que l'on court à se dissimuler c'est-à-dire à prendre les apparences de la culpabilité, surtout quand on est Anglais, surtout quand on est protestant, Gassendi énonce ici précocement les grandes règles de la transparence qu'il retrouvera dans la canonique épicurienne.<sup>1</sup> La formulation théorique de la «logique» trouve ici son versant pratique, dans la vie de la cité: la transparence est plus que jamais nécessaire aux innocents.<sup>2</sup>

Dans le tissu serré de son argumentation dont j'ai décrit les tensions, il paraît bien que Gassendi définit le rôle du philosophe, ou plus précisément la portée de ses ambitions légitimes: comme il le dit à la fin de l'incipit, il vise non pas la vérité, mais le vraisemblable, et dans ce champ ainsi limité

*L'Impiété des déistes?* Mersenne ayant échoué auprès du cardinal-ministre, c'est-à-dire n'ayant pas réussi à engager des actions répressives, s'adresse au clan ennemi de Richelieu, jugé plus dévot. On pourrait ainsi retrouver les deux grandes options politico-religieuses de l'époque.

<sup>1</sup> Ainsi écrit-il dans la *Vie d'Épicure*, livre VIII, 9 (*Vie et mœurs d'Épicure par Pierre Gassendi*, trad. S. Taussig, Paris, Les Belles Lettres, 2005, pp. 254-255): «Car la vérité est telle que, plaisant par sa beauté naturelle, elle n'a pas besoin de charmes racoleurs; mais le mensonge est tel que, déplaisant par sa laideur innée, il s'en couvre nécessairement, pour plaire. C'est pourquoi on a bien raison de louer les juges qui ont soulagé les tribunaux de toute cette macédoine. Ils savent comme les confession et attestation simples et ingénues d'un homme privé sont moins à même de voiler le mensonge sous l'apparence de la vérité qu'un discours élaboré par un orateur habile, quoique par ailleurs les juges n'aient besoin que du seul exposé des faits pour porter un jugement sain et droit, en tant qu'ils doivent savoir eux-mêmes le droit. [...] Et tu ne pourrais dire que l'éloquence contribue souvent à sauver la vie d'innocents; mais puisqu'il lui arrive plus souvent d'assurer la vie sauve à des coupables, il est bien évident que tout son artifice est dirigé contre l'innocence. En réalité, l'équité ne rougira pas de se présenter en personne; c'est l'injustice qui doit quérir les couleurs d'autrui pour s'échapper. Et s'il n'en est nullement besoin là où les juges se distinguent à la fois par leur érudition et leur intégrité, tu ne pourrais pas non plus dire que les innocents ont aussi besoin d'artifice là où la chose se présente autrement. Et en effet, s'il faut supposer que les juges doivent leur puissance à leur expérience et à leur probité, ainsi donc quand il leur manquera l'une ou l'autre, ou les deux, l'art sera d'autant plus dangereux».

<sup>2</sup> Cette analyse ne s'oppose pas à l'interprétation évidente selon laquelle Gassendi proscriit la confusion sinon babélienne, du moins épistémologique de Fludd qui mêle dans ses raisonnements les deux plans de la raison naturelle et de la foi. C'est au contraire dans la distinction des deux que Gassendi fonde la méthode et les progrès de la science moderne, séparant le registre de la vraisemblance de celui de la vérité. Voir la bibliographie minimale citée *supra*, et l'ensemble de la littérature secondaire gassendienne.

il peut arriver à quelque certitude, pour le coup fondée, de telle sorte que Mersenne a bien tort de l'accuser d'être un sceptique. On voit là encore par quelle subtilité Gassendi montre que les précédents livres de Mersenne l'attaquent lui précisément, en tant que sceptique – et on peut dire libertin, épicurien – et comment, à la limite, l'ami a pu être juge, voire potentiel bourreau. L'apologie peut valoir pour lui aussi, s'il a pu se sentir visé par la *Vérité des sciences*, les accusations de libertinage et de scepticisme, et le rapprochement avec Théophile.

Si le but de l'*Epistolica* défini en négatif dans l'excipit (il ne faut pas que «tu tires de mon interprétation l'occasion de ne pas te modérer») est bien de dés-enfieller le minime, il est difficile de mesurer l'influence exacte des remontrances de Gassendi à son ami et comment il lui aura expliqué, en privé, à quel point il s'est senti lui-même menacé en 1624, mais ses quelques allusions, en plus du glissement du procès de Fludd à Mersenne, qui n'est peut-être que rhétorique, contribuent sans aucun doute à opérer cette transformation intellectuelle et psychologique qui n'a pas échappé aux biographes de Mersenne.<sup>1</sup> Si mon hypothèse de deux phases de rédaction tient, on peut même avancer, avec prudence, l'idée suivante: c'est parce qu'il aura lu l'épître dédicatoire à Baugy, qui est encore largement pleine de bile et de menace, et donc montrant un Mersenne qui n'a rien compris à la leçon, prêt au contraire à lâcher la puissance publique sur Fludd, que Gassendi se sera résolu à ajouter finalement les parties II et III de son opuscule. C'est alors qu'il défend Fludd et, formulant dans l'*Apologie* des réflexions si proches de celles de Naudé, opère auprès du minime cette prise de conscience qui a tellement tardé. Là, les points sont mis sur les i, sans que rien soit pour autant concédé à la doctrine de Fludd.

Gassendi essaye donc de transformer son ami par tous les moyens que j'ai suggérés, et notamment en lui imposant la lecture et l'édition de ses observations. Il semble dire par-là: cher Mersenne, voilà des données tangibles, des choses sérieuses, relevant de la vérité à laquelle le philosophe peut parvenir, et définissant un modèle de connaissance de Dieu qui ne prête pas à polémique. La sortie qui suit contre les astrologues, ou les observateurs en chambre, certes récurrente sous la plume de Gassendi, est ici surtout une

<sup>1</sup> Gassendi fait lui-même allusion à «quelque violence qui s'ensuit» de semblables dénonciations. Cf. *Examen*, p. 252b. Voir aussi KAHN, *Alchimie et paracelsisme*, cit., p. 579: «L'accusation de magie pouvait suffire à se débarrasser d'un personnage gênant». Il est difficile de mesurer si Mersenne aura eu vraiment peur de la dénonciation de Fludd l'accusant d'être anti-thomiste. Cependant Mersenne approuvera continûment la censure de la Sorbonne contre Khunrath, qu'il traduit dans ses *Questions théologiques, physiques et morales* (Paris, 1634) et persistera donc dans une position anti-paracelsienne. Par ailleurs, comme R. MANDROU, *Magistrats et sorciers au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1980, pp. 331 sqq., le rappelle, il ne renonce pas à chercher des éléments de preuve dans les affaires de sorcellerie.

leçon au minime, une invitation à sortir des livres pour regarder dans le livre de la nature. La physique peut réconcilier les hommes ou du moins réduire leurs querelles à une échelle humaine ou morale.

Sur la base de cette évidence, toute gassendienne, que l'homme de Dieu et l'homme de science ne sont pas en conflit – et ne doivent pas l'être –, les deux amis développeront par la suite l'un et l'autre, jusque dans leur travail scientifique, une apologétique qu'ils veulent romaine et apostolique, à ceci près qu'elle ne sera résolument pas au service d'une église obscurantiste: la science et la connaissance font partie du projet de Dieu, c'est la part de vraisemblance laissée à l'homme.<sup>1</sup> De la vérité, divine et inaccessible à l'homme, Gassendi écrit à Golius (8 mars 1630) qu'«il faut cependant la vénérer, en tant qu'elle nous plaît tellement par son ombre, c'est-à-dire par son apparence, que nous appelons vraisemblance. La vraisemblance est toute la vérité que j'exige tandis que je cultive l'humaine philosophie pour la divine; je sens de la volupté quand je vois que tant d'âmes sublimes font ainsi l'unanimité sur elle».<sup>2</sup> D'où l'exigence, que Gassendi exprime ici avant même de travailler directement sur la logique épicurienne et de formuler sa canonique, d'avoir une expression claire (qualifiée ici de philosophie *sensibilis*); mais d'où aussi l'indignation majeure contre une alchimie qui se fait religion ou qui prétend creuser les points réservés à la seule théologie.

L'on dit souvent du siècle classique qu'il fut l'âge d'or des plaideurs, ce que fut Gassendi lui-même, et je ne crois pas que le titre de «Jugement» que La Noue donne à sa lettre soit seulement métaphorique. C'est bien un jugement, mais un jugement qui précède le procès (examen); donc pour les minimes, Fludd est condamné d'avance. C'est pourquoi les éditeurs des *Opera omnia* le rejettent à la fin de l'opuscule: c'est au vu des faits que le lecteur se prononcera par lui-même sur la culpabilité de Fludd. Gassendi suit la même structure dans sa *Vie d'Épicure* en précisant que «l'examen du texte a valeur de preuve».<sup>3</sup> Il évoque le même mouvement dans la lettre à Morin, non envoyée, qui présente des analogies étonnantes – plus encore si l'on se rappelle que Morin aura fait le parcours inverse de celui de Mersenne, passant de l'ami au sycophante:

Tu me demandes de devenir l'arbitre de ta cause: examine donc ce que tu demandes et à qui tu le demandes. Car je suis bien loin d'avoir l'érudition ou l'expérience nécessaires à ce problème; même s'il y a en moi des richesses dont je pourrais quelque peu me glorifier, je suis d'ordinaire homme à me défier de moi et à m'abstenir de porter un jugement sur des questions qui ont apparemment déjà fait l'objet d'un examen très

<sup>1</sup> Il ne s'agit pas non plus de confondre leurs deux pensées. Car Mersenne continue à travailler sur la théologie et ses différentes branches, alors que ce sont des domaines dans lesquels Gassendi ne s'aventure pas.

<sup>2</sup> Cf. LL, I, n° 23, p. 57.

<sup>3</sup> Je renvoie à mon édition, *Vie et mœurs d'Épicure*, cit., pp. XLVI-LIII, où j'argumente en faveur d'une construction du livre sur un modèle juridique.

approfondi. Après que tu as transformé de célèbres hommes, de juges qu'ils étaient, en accusés, de quel front oserais-je instruire et même trancher le procès qui est engagé entre des hommes si importants?<sup>1</sup>

Certes, chronologiquement, Gassendi épistolier, n'étant pas devin, ne pouvait rien savoir de ce retournement; mais Gassendi éditeur de ses propres œuvres, puis ses exécuteurs testamentaires, le savaient fort bien, de telle sorte que la suppression/présence de la lettre à Morin en dit long sur la suppression/absence de celle de Mersenne. Cette suppression/présence révèle aussi que même en matière scientifique (pour ce qui est de Morin, la question des longitudes) Gassendi s'abstient de porter un jugement, de même qu'il s'abstient de condamner rien de ce qui a été un jour pensé par les hommes: «En fait, je n'ose en condamner aucun [des philosophes antiques]; et comme ils furent tous des grands hommes, j'estime qu'aucun d'entre eux ne nous a exprimé ses maximes sans les avoir méditées et sans l'aide de la raison. J'incrimine d'habitude plutôt la légèreté, pour ne pas dire la témérité des hommes de notre temps qui les marquent d'une pierre noire, pour une raison inconnue ou parce que leur esprit est plein de préventions. Comme si ces grands hommes avaient été du stupide bétail ou comme s'ils avaient préféré l'erreur à la vérité!», écrit-il à Golius le 8 mars 1630.<sup>2</sup>

On remarquera que, comme dans la défense d'Épicure, Gassendi s'abstient dans le cas de Fludd aussi de porter le moindre jugement, et la fin de la lettre explicitement adressée à Mersenne boucle curieusement cette entreprise judiciaire. Non seulement Gassendi y développe la *captatio benevolentiae* qu'il avait omise dans son incipit, pour s'excuser de suspendre son jugement (et donc d'être le sceptique que Mersenne voue aux gémonies), mais de surcroît il retourne la démarche de «sycophante» du minime contre lui-même: «Instruis ton propre procès», et ce conseil porte sur le manque de discernement du minime, qui aura choisi en Gassendi un bien mauvais défenseur, puisque cet impératif répond à l'hypothèse que «si d'aventure je n'ai rien fait qui corresponde à ton attente». Mais le «frêle avis» que le chanoine émet ensuite est bien dans cette logique de la paille et de la poutre. Il faut, dit-il à Mersenne, être le premier à faire la paix, «car Fludd a eu jusqu'ici bien des raisons d'agir avec violence», en un mot Gassendi donne raison à l'Anglais qui accusait le minime d'être infidèle à ses vœux. Il va plus loin puisqu'il accuse Mersenne d'avoir un «cœur de femme»,<sup>3</sup> de tomber dans la tragi-comédie, d'être puéril. Telle est, joliment exprimée, sa triple

<sup>1</sup> LL, I, n° 77, p. 132.

<sup>2</sup> LL, I, n° 23, p. 56.

<sup>3</sup> Notons que Mersenne avait déjà été traité de femme dans la lettre de Gaffarel à Mersenne qui figure à la fin de sa traduction de l'opuscule *De la fin du monde*. Voir CM, II, p. 169, et mon article à paraître. Voir *infra*, p. 284, note 2. L'allusion est d'autant plus possible qu'à la date de sa réponse à Mersenne sur Fludd, Gassendi travaillait en même temps à sa réponse à Gaffarel.



sentence: être une femme, un bouffon, un enfant. Comme s'il ne suffisait pas au minime d'avoir été soupçonné, par Fludd (et Gaffarel), de trahir ses propres vœux en cédant à sa colère, et en faisant acte de délation, le voilà renvoyé à une attitude contre nature.

Gassendi estime que Mersenne peut s'amender, et il développe une pastorale bien singulière, au nom de la nature et de la religion, de la philosophie et de la foi, faisant appel pour finir aux deux instances intellectuelles qui leur correspondent, le jugement et le discernement. Ainsi le minime pourra-t-il même devenir un modèle pour les hommes de lettres, qui en ont bien besoin, à en croire la satire que Gassendi en fait entre-temps, avec leur manie de donner de l'autorité à leurs écrits en convoquant, dans des Épigrammes, toute la cohorte de leurs amis. Comment ne pas reconnaître là la méthode philosophique du prévôt de Digne, entre pastorale et parénétique, telle qu'elle est parfaitement décrite par son ami Sorbière:

Notre auteur, à la manière socratique, a tourné en ridicule son si futile adversaire, en dissipant ses embrouillaminis et en mettant en lumière ses obscurités, de manière à ce que tous puissent voir le défaut de ses réflexions très ineptes. Dans cet art Gassendi s'est révélé tout à fait admirable, lui que j'ai entendu assez souvent, alors que des sophistes le déchiraient, ne répondre qu'en se servant de la réponse même de ses adversaires. C'est qu'il avait l'habitude de dénuder les sophismes entortillés et enroulés dans l'écorce des mots, pour se rendre compte s'il arrivait à suivre assez l'intention des auteurs. Et une fois qu'ils étaient tombés d'accord avec sa formulation, il leur demandait de présenter leurs raisonnements avec des mots mieux adaptés à son entendement. Et c'était un plaisir que de voir les hommes de bien, un peu honteux de leur raisonnement, peiner pour mener à son terme un discours qu'ils avaient commencé gaiement: car ces hommes à qui il restait encore un noble sentiment de la honte trouvaient difficile de reprendre des arguments qui apparaissaient maintenant très ineptes. Quant à Mersenne et son commentaire qui s'aventurait parfois mal à propos [...].<sup>1</sup>

Sorbière conclut non pas sur l'affaire Fludd mais sur une autre controverse de Mersenne, avec Sixte Amama: «jusqu'à ce que Mersenne écrivît personnellement à Sixte pour demander pardon à cet homme sage qu'il avait excessivement assailli et le prier de bien vouloir répondre sur le sujet même, et sans invectives. Ce que fit Amama, et le lien d'amitié qui s'instaura alors entre eux persévéra jusqu'à la mort». <sup>2</sup> Si cette anecdote figure dans la biographie «officielle» de Gassendi, c'est bien que le rôle qu'il joua dans cette réconciliation fut décisif. Ce n'est pas un hasard si Gassendi resta au chevet de Mersenne, sur son lit de mort, malgré les événements de la Fronde parisienne qui avaient fait fuir Descartes: l'amitié entre eux dut être profonde, construite y compris sur des conflits passés.

<sup>1</sup> *Mémoire*, cit., pp. 391-392. Cette méthode se retrouve aussi dans de nombreuses *Lettres latines*, qui créent un tissu de références et de citations reconnaissable entre tous.

<sup>2</sup> *Mémoire*, cit., pp. 394-395.



Ainsi donc, Gassendi tout en formulant sa critique point par point, une critique radicale du reste, s'avère être en réalité le défenseur de Fludd devant un tribunal potentiel qui est tout sauf intellectuel, métaphorique, philosophique; un tribunal qui est celui du roi et dont la sentence peut avoir des conséquences graves sur les œuvres (interdites ou brûlées) sinon sur l'homme. Or chez les hommes de science, il n'est pas de tribunal qui vaille: ni juge, ni ami. Pas non plus d'arbitre, dit Gassendi à Mersenne, comme il le dira plus tard à Morin, ou plutôt comme il ne le dira pas à son ancien ami, puisqu'il ne lui envoie pas la lettre, mais il le dit à son lecteur de la postérité, puisqu'il fait figurer sa lettre non envoyée dans ses *Lettres latines*. C'est aussi dans ce sens qu'il plaide pour la bonne entente entre les membres de la République des Lettres, dont il ne veut certes pas exclure Fludd. La banalisation de la pensée de Fludd résulte aussi de ce qu'elle est accompagnée de l'observation de la neige et du catalogue des observations. Fludd sera ensuite totalement réintégré dans le chœur des philosophes, Gassendi le reconnaissant parmi les chimistes et s'appuie notamment sur ses principes pour analyser la conception qu'ils ont de la matière première.<sup>1</sup> Je le répète: Gassendi élabore effectivement une critique sévère contre Fludd, en lui reprochant de faire de l'alchimie une religion, mais ce n'est pas en réduire la portée que de dire que le même grief se retrouve sous sa plume contre d'autres correspondants, à qui il s'oppose, dans une lutte certes qui ne sort jamais du royaume des idées.<sup>2</sup> Tout ce qui en sort n'a pas droit de cité dans ses *Opera omnia*, lieu idéal où le dialogue polémique se poursuit sans cesse, avec des échos et des correspondances infinis. Sa sévérité pour la doctrine n'a d'égale que sa mansuétude pour l'homme Fludd, qu'il espère convaincre et dont il attend une réponse constructive, comme s'il voulait dire en quelque sorte qu'il faut laver son linge sale en famille en constituant une communauté exemplaire qui préserve la liberté de penser et de travailler. Le cosmopolitisme que je citais dans la lettre de Wendelin exprime aussi un esprit de tolérance par rapport à toutes les hétérodoxies, s'il est vrai que, dans le système épistémologique de Gassendi, les erreurs ne sont jamais qu'un moyen d'arriver au vrai. La République des Lettres peut être une

<sup>1</sup> P. GASSENDI, *Opera*, I, p. 245a-b. Cf. P. GASSENDI, *Le Principe matériel, c'est-à-dire la matière première des choses: Syntagma philosophicum, Physique, Première section, Livre III*, trad. S. Tausig, Turnhout, Brepols, 2009.

<sup>2</sup> Le point central de la critique n'est donc pas dans les principes alchimiques qu'il développe, mais dans l'amalgame entre alchimie et religion, etc. C'est le point de vue de Mersenne d'où la lettre publiée dans la CM. Pour la critique de l'alchimie comme seule religion, voir *Examen*, pp. 257 sqq. Pour le double aspect de transparence et de secret, de Lumières et de critique, on ne peut renvoyer ici qu'aux analyses de Reinhart Koselleck, notamment le 1<sup>er</sup> chapitre, «La structure politique de l'absolutisme comme condition des Lumières», in *Le Règne de la critique* (éd. or. *Kritik und Krise* 1959; trad. franç. par Hans Hildebrand, Paris, Éditions de Minuit, 1979).

autre fraternité, qui emprunte plus à une communauté monastique rêvée, dont cependant la règle est publiée, qu'à la fraternité des Rose-Croix qui n'existe peut-être même pas, si Gassendi a bien lu l'*Instruction* de son ami Naudé. Et à voir la façon humoristique dont il présente le péril qu'il court à s'attaquer frontalement à eux, en se moquant de leur prétendue invisibilité, symbolisée par l'anneau de Gygès, il fait peu de doute que, non content de l'avoir lue, il en épouse les conclusions. «Tu vas rire...», dit-il à Mersenne, une formule qui invite le minime à se dépouiller de toute inquiétude quant à une menace fantôme, et pulvérise son éventuelle croyance, s'il en avait encore, en l'existence des fameux frères.

On ne peut savoir si Gassendi ne reproche à Mersenne que le ton de l'insulte et le recours à la dénonciation auprès des autorités, ou s'il le reprend aussi sur le fond, conscient des erreurs que Mersenne, dont la connaissance de l'hébreu est incertaine, a commises dans ses *Questions sur la Genèse*. Mais Gassendi ne se pose jamais en théologien et se concentre sur la nature et ses phénomènes, d'une façon strictement scientifique.<sup>1</sup>

Quant à l'hétérogénéité des thèmes, elle est surtout apparente; et si, l'exercice de donner systématiquement une cohérence peut paraître pire qu'acrobatique, forcé, il convient néanmoins de redire que la présence de Kepler *via* la neige est frappante. Elle fait sens par l'humour subtil avec lequel Gassendi introduit le sujet (jeu de mots sur le flocon; annexe II, texte et notes), mais surtout par l'hommage rendu à Kepler, pionnier de la remise en cause des idées de Fludd et savant exemplaire s'il en est, puisqu'il reste au niveau théorique sans personnaliser la polémique. Au passage, cela permet à Gassendi d'amorcer habilement sa prise de distance par rapport à l'orientation de Kepler.<sup>2</sup> Fait tout autant sens la digression sur la circulation du sang que l'on lit dans le corps de l'*Examen*. Car le 2 décembre 1628 dans le lot de livres que Peiresc envoie à Gassendi, il y a, outre les ouvrages de Fludd contre le minime, le *De motu cordis* de Harvey.<sup>3</sup> C'est un sujet qui passionne particulièrement les savants à l'époque, et Gassendi qui demande à Peiresc son sentiment précise (lettre 28 août 1629) qu'il parle de Harvey dans sa réponse à Mersenne: le livre de Harvey «je l'avois desja vu avant que partir en Allemagne et en avois dit mon sentiment en ma lettre à P. Mersenne qui enfin se verra peut estre bientôt imprimée». <sup>4</sup> J'y insiste d'autant plus que la réponse

<sup>1</sup> Ainsi que le rappelle CAFIERO, *Robert Fludd*, cit., p. 12.

<sup>2</sup> Voir l'excellente édition de KEPLER, *Étrenne*, cit., p. 23, où R. Halleux donne les éléments nécessaires à la triple comparaison Kepler-Fludd-Gassendi, en précisant aussi le rapport entre la théorie de Kepler et l'atomisme; une riche annexe est consacrée à l'apport particulier de Gassendi dans l'étude de la neige sexangulaire (pp. 119-123) et à l'analyse de sa conception nuancée de l'âme du monde. Cf. aussi O. R. BLOCH, *La Philosophie de Gassendi*, La Haye, Nijhoff, 1971, pp. 256-272.

<sup>3</sup> CM, II, p. 181.

<sup>4</sup> *Lettres de Peiresc*, cit., IV, p. 208.

de Fludd à Gassendi, la *Clavis* reprend largement le thème de la circulation du sang et révèle la doctrine de Fludd à cet égard, qui la pense en terme de microcosme et de macrocosme, en analogie avec le soleil tournant autour de la terre, et cela pour défendre Harvey contre Gassendi. Il est intéressant de noter que la découverte de Harvey a été discutée dans le cercle de Mersenne au moment où celui-ci agissait le débat contre Fludd. Mais Gassendi est loin d'accompagner le minime dans son association entre les deux Anglais et collègues, puisqu'il fait le départ entre les deux pensées, c'est-à-dire d'un côté une pensée où la science devient religion et de l'autre une pensée où la science est recherche de la vérité (désaccord sur le septum) sur la seule base de l'expérience, sans gnose ni révélation.

Gassendi refuse la querelle, la tragi-comédie, à laquelle il préfère les disputes d'amoureux de la comédie, et donc il retrouve sa place aux côtés de Mersenne s'il est nécessaire d'apaiser des disputes.<sup>1</sup> Il n'en faut pour preuve que le conflit du minime avec un autre de ses ennemis jurés, Gaffarel, qui se plaint dans une lettre à Gassendi et énonce les mêmes accusations que Fludd, à savoir que Mersenne est infidèle à ses vœux :

Il ne t'échappe pas (*ami*), comme c'est avec une dent envieuse et théonine que le Père Mersenne a lacéré ma réputation et a presque brisé sa molaire contre moi; pourtant, je n'aurais dû espérer de lui, comme il convenait à un moine, que les bons offices de l'humanité et un échantillon d'humilité. Car pourquoi, je te prie, des religieux vont-ils dans les monastères sinon pour quitter le siècle? Pourquoi revêtent-ils le monachisme sinon pour se dépouiller de la vanité et imiter le Christ? Même si c'est à tous qu'il enseigne, par son exemple, la charité et l'humilité de la croix, il enseigne cependant surtout ceux qui se sont voués tout entiers à la croix et au crucifix et qui se sont, dis-je, obligés dans des vœux et des chaînes plus saintes, de telle sorte que, moins ils s'y tiennent strictement et plus gravement ils offensent, s'ils s'écartent de la voie de cette sainteté qu'ils se sont proposé d'imiter. Mais quel homme est-il? Est-il minime parmi les moines? minimalement non, c'est maximalement et totalement que n'imité pas le Christ celui qui accable par des injures pires que celles d'un bouffon des membres d'un ordre sacré, des pères révérends et pieux qui mènent une vie monastique.<sup>2</sup>

C'est à peu près la tonalité des accusations de Fludd, et Gassendi y répond le 8 mars 1629 depuis Aix-la-Chapelle, et je citerai ce long extrait car il s'achève

<sup>1</sup> Telle est l'expression qu'il emploie, citant Térence, dans sa lettre à Constantin du 24 janvier 1634 pour le féliciter de son rapprochement avec Gaffarel (LL, I, n° 71, p. 120): «Puisse-t-il y avoir entre vous ce que l'on appelle une "fâcherie d'amoureux"».

<sup>2</sup> Cette lettre de Gaffarel à Gassendi de la fin de 1628 se lit à la fin de J. GAFFAREL, *Yom yHWH, sive de Fine mundi, a R. Elcha ben David, ex hebraeo in latinum interprete J. Gaffarello, ad-ditis ab eodem notis*, Paris, H. Du Mesnil, 1629, p. 14 sqq. du deuxième cahier, reproduite partiellement dans CM, II, pp. 166-171, document n° 122. Notons que l'expression *dente Theonino* est empruntée à Fludd même, dans le titre du *Certamen* (citant un vers bien connu d'Horace, *Épître*, I, 18, 82). Pour cette autre controverse, dont la violence a peut-être échappé aux chercheurs, voir mon article *Entre Gaffarel et Mersenne : Gassendi et les rabbins* (à paraître).

sur une mention de la querelle contre Fludd, fort significative de la méthode de Gassendi:

J'admire cet homme [Mersenne] et je l'aime extrêmement. Et il mérite de fait d'être compté parmi les hommes les plus érudits de notre siècle; et je pense être aimé de lui de telle sorte que je ne pourrais pas, même si je le voulais, ne pas lui être totalement dévoué. Mais si quelque querelle est née entre vous, il n'est pas vrai que tu sois homme à provoquer la rupture de toute relation entre toi et moi ou que je sois homme à divorcer de lui. Car tu es d'une trop grande candeur pour rêver une telle éventualité, et moi d'une trop grande constance pour m'y engager. Ton âme est trop généreuse pour que tu te laisses abattre par la susceptibilité des gens vulgaires qui envoient un message de rupture à leurs amis s'ils ne se comportent pas de façon très hostile avec ceux qu'ils ont pris eux-mêmes en haine: et la philosophie m'a enseigné depuis longtemps à regarder sans me troubler l'inconstance des choses et à ne pas me détacher pour une cause légère de ce que je m'étais proposé par un choix plus mûri. Je dois seulement déplorer de ne voir comme entre l'enclume et le marteau, de-ci de là, rien que des choses désagréables; et de ne pas être assez heureux pour que ceux qui m'ont comme ami ne soient pas amis entre eux. Quel vœu puis-je faire, crois-moi, sinon celui d'oublier vos querelles réciproques et répétées, et d'apprendre que le lien de la bienveillance vous unit, comme il convient à des hommes, à des lettrés, à des prêtres, à des chrétiens. Je vois bien que tu y es enclin et qu'il ne dépend pas de toi que tout vienne à se résoudre dans la plus grande paix. Comme je loue cela! Mais pour un ami, c'est insuffisant: car je souhaite que vous reveniez aux sentiments les plus parfaits. J'ai l'intention d'écrire à Mersenne quelques mots à ce sujet et j'espère ne pas être à ce point malheureux que je n'obtienne rien malgré mes prières. Et en ce qui te concerne, je me promets trop de notre amitié pour que tu me refuses un tel plaisir. Je ne rappelle pas ici en quoi tu l'as offensé, en quoi il t'a offensé. Que soit en dehors de ma volonté et de mon habitude de troubler cette *camarina*. Je voudrais seulement que tu commences par te mettre toi-même pour ainsi dire sous tes propres yeux (ne le prends pas mal), puisque tu n'auras pas conclu la trêve, et que tu penses alors qu'il est digne de ton caractère généreux que ce qui a servi à provoquer blessure et préjudice serve aussi à y remédier et à régler ce qui est en question. Allons, quelle gloire tireras-tu si tu penses que Mersenne, comme l'autre jadis, va dire que tu es pour sûr un homme très excellent, car tu auras ainsi pris les devants pour raccommoder votre bienveillance? J'approuve tout à fait ce que tu dis avoir écrit en Germanie, pour éviter qu'Amama n'aiguise sa plume contre lui (quoiqu'à mon avis il ne soit pas homme à craindre grandement autrui), car tu imites ainsi l'exemple de notre Seigneur le Christ: mais puisque tu t'es maintenant engagé par cette route, tu sais qu'il ne faut pas regarder en arrière.<sup>1</sup>

C'est donc en visant à l'exemplarité qu'il introduit l'affaire Fludd:

Je ne sais pas si tu es au courant que j'ai prêté quelque main forte contre lui au révérend Père. Il y a maintenant un mois que je lui ai envoyé mon examen des deux ouvrages dont tu peux avoir appris que Fludd les a fait paraître à la foire d'automne, contre ses Commentaires. Or si j'ai agi de la sorte, c'est moins parce qu'il avait besoin de mon intervention zélée que pour confirmer que je suis de nature à complaire à un.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> LL, I, n° 8, pp. 24-25. Cfr. mon article cité p. 284, note 2

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 25.

Gassendi a bien dit de la morale qu'elle était le couronnement de la philosophie. Sa méthode qui consiste à utiliser les arguments de ses interlocuteurs pour les faire cheminer doucement vers un meilleur comportement, à la façon d'Épicure vis-à-vis de Métrodore, a, semble-t-il, porté ses fruits avec Mersenne. Le minime ne devait plus par la suite lancer de guerres aussi violentes, ni menacer ses interlocuteurs du bâcher. L'amitié entre les deux hommes, qui se connaissaient depuis à peu près 1624, fut par là scellée, loin de toute complaisance.

Le mérite de ce document est donc multiple: il montre l'influence du scepticisme sur Gassendi; il définit son caractère conciliateur; il souligne son exigence de clarté philosophique; il reprend ses grandes convictions scientifiques, le souci de l'expérimentation, l'exigence de la méthode; il rend bien compte de l'hétérogénéité de ses ouvrages, construits sur des lettres et conservant apparemment la désinvolture des communications scientifiques de l'époque. Par ailleurs, il démontre son talent à pasticher le style de celui qu'il commente, ici par un amas de métaphores, qui s'amuse des formes rhétoriques de l'alchimie et de l'ésotérisme. Enfin, il définit l'éthique des querelles entre hommes de lettres. Mais pour conclure plus précisément sur la réflexion qui a servi de fil directeur à cette introduction, à savoir la tension entre la lettre privée et l'écriture publique, la transformation de l'*Epistolica* en *Examen* nous en livre une clef. C'est Gassendi lui-même qui semble avertir le minime qu'il y a certaines choses que l'on ne publie pas, qu'il faut garder pour soi, pour la parole orale, entre un cercle d'amis de confiance. On sait par Sorbière que:

S'il faisait de nombreux commentaires spirituels pour critiquer de telles inventions, il ne le faisait que devant ses amis, dont il ne craignait pas la censure. Car il était d'un caractère très enclin à l'ironie de telle sorte que si vous vouliez entendre des petits anecdotes susceptibles de vous faire rire, il vous en payait aussitôt d'innombrables en argent comptant; mais il ne les sortait que quand il était avec ses familiers et des gens à qui il était lié par les liens les plus étroits.<sup>1</sup>

La lettre, qui renverse les règles épistolaires classiques en commençant par une mise en garde sévère contre Mersenne (de ne pas combattre ses adversaires avec leurs armes) et en se terminant sur une *captatio benevolentiae*, reflète bien son propre processus d'élaboration: le passage à l'écrit, qui fixe les paroles qui volent, est également susceptible de changer un ami en juge, ce qu'il faut éviter. Excluant condamnations et accusations, une lettre devrait contenir, selon les règles du commerce épistolaire en usage entre gens de lettres et de sciences, un cadeau. L'*Epistolica* en contient un du reste, à la fois compensatoire et pédagogique: ce sont les observations,

<sup>1</sup> *Mémoire*, cit., p. 397.

que Mersenne lui a demandées. Quant à l'exercice contre Fludd, ayant été sollicité, il ne peut être un don. Gassendi ne saurait complaire à son ami sans trahir la vérité; aussi sa contribution, sous des apparences courtoises, sera-t-elle amère. Et s'il est vrai que Mersenne est puéril, alors on peut lui appliquer les recettes dont on use avec les enfants, selon la formule de Lucrèce que Gassendi aime à répéter, notamment dans ses réflexions sur la pédagogie: «Quand les médecins veulent donner aux enfants/ l'absinthe rebutante, auparavant ils enduisent/ les bords de la coupe d'un miel doux et blond, etc.». <sup>1</sup>

L'introduction, si elle présente les grands traits de la méthode, annonce par avance que Gassendi ne se prononcera pas. Ce n'est cependant pas par scepticisme s'il suspend son jugement, mais la certitude que le philosophe n'est pas un juge, car Dieu seul sonde les reins et les cœurs, selon l'expression classique qui revient si souvent sous sa plume. Au philosophe incombe la tâche de décrire les phénomènes, ici les livres de Fludd et le comportement de Mersenne, pour laisser au lecteur – et aux auteurs mêmes dont il espère qu'ils s'amenderont l'un et l'autre – de décider de la vérité.

L'*Epistolica* s'entend dans un contexte précis, à la fois historique et biographique; et elle est bien une lettre très personnellement adressée au minimum, dans le cadre d'une pastorale. Au moment de l'édition des *Œuvres complètes*, en 1658, le contexte a changé, le risque n'existe plus, et l'adresse au minimum ne fait plus sens. L'*Epistolica* peut devenir tranquillement *Examen*, de personnelle qu'elle était, devenir impersonnelle; cette œuvre de Gassendi est prête pour passer à la postérité comme une réfutation du dogmatisme théosophique de Fludd, de sa vision néoplatonicienne et de sa volonté de substituer l'alchimie à la religion, ce qu'elle est aussi. C'est sur cette lecture que j'ai voulu revenir en me concentrant sur les «hors-texte», et je ne doute pas que l'on puisse me reprocher d'extrapoler doublement, d'abord en détachant deux parties de texte d'un ensemble, puis en les soumettant à des interprétations excessivement subtiles. Cet éclairage semble minimiser la prise de position de Gassendi contre Fludd. Ce n'est pas mon intention. Pour autant, quant au premier point, Gassendi lui-même écrit qu'il s'attarde trop sur les incipit («je m'attarde trop sur le seuil»), sans compter que je puis arguer que le texte avait déjà été démembré une première fois par les exécuteurs testamentaires. <sup>2</sup> Quant au second, je confesse m'être livrée à une certaine spéculation. Pourtant, si Gassendi défend Mersenne contre Fludd, il le défend aussi surtout contre lui-même. <sup>3</sup>

<sup>1</sup> LUCRÈCE, *De natura rerum*, IV, 11-25. Voir *Vie et mœurs d'Épicure*, liv. VIII, ch. 8.

<sup>2</sup> *Examen*, p. 230b.

<sup>3</sup> Nous remercions la BnF d'avoir bien voulu autoriser la reproduction des Tables (pp. 339-340).

# HORS-TEXTE DE L'EXAMEN DE LA PHILOSOPHIE DE FLUDD

Traduction française

PIERRE GASSENDI, À CHARLEVILLE, À MERSENNE,  
À PARIS 4 FÉVRIER 1629

Au révérend et docte Père F. Marin Mersenne de l'ordre des minimes, de Gassendi

Notre ami Lacordaire,<sup>1</sup> mon cher Mersenne, m'a remis ta lettre avant la Nativité, comme j'étais en voyage.<sup>2</sup> Tu n'as pas lieu de me demander pourquoi je ne te réponds pas sur-le-champ, mais seulement après avoir laissé passer un mois: tu sais bien que je n'aurai pu satisfaire à tes vœux ni rapidement ni brièvement. Comme tu m'as demandé de critiquer les livres que tu m'as envoyés à lire en même temps qu'une lettre,<sup>3</sup> et de te communiquer les observations célestes que j'ai faites si j'en ai avec moi, j'ai donc dû parcourir ces livres et m'en procurer aussi d'autres du même auteur (autant qu'il est possible à un voyageur d'avoir des livres et de lire),<sup>4</sup> et je dois aussi écrire et attendre de voir si je reçois bien entre-temps les observations des différents lieux où je les ai confiées, par le droit du dépôt.<sup>5</sup> Mais je parlerai plus tard de mes observations.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> On peut s'interroger sur le fait que Gassendi cite ainsi le père minime qui a transmis le courrier. Était-il fréquent ou rare qu'un père fit le vaguemestre? Ou bien cela signifie-t-il au contraire une implication de l'ordre dans la querelle?

<sup>2</sup> Gassendi rencontre Luillier lors de son troisième séjour à Paris, en 1628, et leur amitié est très vite scellée. C'est Luillier qui convainc son nouvel ami de partir pour les Pays-Bas, et ce voyage à l'étranger sera le seul de la vie de Gassendi. Ils partent de Paris entre le 19 et le 23 décembre 1628 (une lettre de Gassendi à Peiresc est datée de Paris du 19 décembre); ils seront le 19 janvier 1629 à Sedan, le 4 février à Charleville et le 8 mars à Aix-la-Chapelle. Sur les détails de son voyage, voir F. SASSEN, *De reis van Pierre Gassendi in de Nederlanden (1628-1629)*, Amsterdam, Noord-Hollandshe Uitgevers Maatschappij, 1960.

<sup>3</sup> Il s'agit de la lettre de François de la Noue publiée à la fin de l'*Examen*. Mersenne avait remis avant le 20 novembre 1628 les ouvrages de Fludd au minime; puis il les confia de même à Gassendi avant le 2 décembre 1629 (CM, II, p. 181), avec la lettre de La Noue.

<sup>4</sup> Dans des lettres du 2 décembre et du 10 décembre 1628, Gassendi demande à Peiresc de lui envoyer les textes de Mersenne contre Fludd, pour qu'il puisse lui rendre le service qu'il lui demande, quoiqu'il n'aime pas ce genre de querelles. Voir l'introduction, p. 251, note 2.

<sup>5</sup> Notamment à Peiresc. Gassendi lui demande de lui envoyer quelques-unes de ses observations dans sa lettre du 2 décembre 1628, puis le 19 décembre.

<sup>6</sup> Après ce préambule, La Mothe Le Vayer insère une «Première partie ou introduction aux œuvres de Fludd», dont il donne d'abord le «Chapitre 1. Les raisons qui persuadent l'auteur de porter un jugement sur les livres de Fludd contre Mersenne».



Ce que tu réclames en premier lieu, c'est que je te fasse part de mon sentiment sur les livres que Robert Fludd a publiés contre toi à la toute dernière foire, quand je les aurai vus. Je les ai vus, mon cher Mersenne. Mais pour ce que tu exiges de moi, si, au premier abord, rien ne semble plus facile, rien ne m'est plus difficile, quand je le considère plus attentivement. Je me laisserais très volontiers entraîner à t'ouvrir mon esprit, s'il s'agissait d'honorer l'amitié qui nous lie et d'apprécier ton érudition encyclopédique que j'ai reconnue depuis longtemps de loin comme de près.<sup>1</sup> Il en résultera ainsi d'une part que je t'assurerai de la victoire, ce qui est le propre d'un ami, et d'autre part que je te donnerai l'impression de m'y employer avec une réelle impartialité qui serait de nature à ébranler un juge.<sup>2</sup>

Cependant, ce qui me pose problème, c'est d'abord que celui qui prend le rôle du juge doit renoncer à celui de l'ami. Quoique cela se puisse faire d'un cœur léger, puisque tu approuves toi-même volontiers le célèbre mot d'Aristote: «entre deux amis il faut préférer la vérité» (ὄντοιιν φίλοιιν ὅσιον προτιμᾶν τήν ἀλήθειαν).<sup>3</sup> Et si je te fais cette objection tout de go, ce n'est pas parce que je douterai de ta cause, mais pour que tu n'abordes pas sans y être préparé la lecture de tout ce que je vais dire en toute sincérité. S'y ajoute une raison plus grave: conscient de la minceur de mon bagage, je dois prendre garde à ne pas me poser en arbitre entre deux hommes très célèbres. Quoique je sois bien loin de mettre ton adversaire à égalité avec toi, je ne puis néanmoins nier qu'il soit savant en de multiples domaines, qu'il soit reconnu par tous les hommes de lettres de ce siècle et que les célèbres bibliothèques doivent vite se remplir des volumes nombreux et importants qui sont parus de son fait. À cela s'ajoute la nature du sujet qui a fait naître cette controverse entre vous. Alors que tu poursuis toi-même une philosophie ouverte et sensible (*sensibilis*),<sup>4</sup> il philosophe pour sa part de manière à se cacher toujours et à répandre sa liqueur noire (*atramentum*) pour se mettre dessous et échapper à l'hameçon.<sup>5</sup> Mais par quel nœud fixer la figure

<sup>1</sup> Mersenne a probablement fait connaissance de Gassendi au moment de sa deuxième visite à Paris fin 1624. Voir la discussion détaillée dans CM, I, pp. 192-193. Cette affirmation n'est pas assurée cependant.

<sup>2</sup> Après ce paragraphe, La Mothe le Vayer insère «Chapitre II. Les raisons qui l'en dissuadent».

<sup>3</sup> Gassendi joue souvent avec une formule passée en proverbe, ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 4: «J'aime Platon, mais plus encore la vérité»; par exemple lettre à Thomas Feyens du 6 juin 1629 (LL, I, n° 11, p. 28).

<sup>4</sup> Le terme *sensibilis* est important. Dans l'épistémologie de Gassendi n'a valeur de vérité que ce qui est attesté par les sens et vérifiable par le biais de l'expérience sensible. Ici, sensible est aussi pris dans le sens de visible, tangible, c'est-à-dire le contraire d'occulte.

<sup>5</sup> Allusion à la méthode de camouflage de la seiche. On retrouve le même exemple dans les *Lettres latines*, s'agissant d'Héraclite, à Valois du 28 février 1642 (LL, I, n° 186, p. 245), ou dans les *Exercitationes*, I, 4, 6 (*Opera*, III, p. 122b-123a). Cf. C. B. SCHMITT, *Aristotle as a Cuttlefish: The Origin and Development of a Renaissance Image*, «Studies in the Renaissance», XII, 1965, pp. 60-72.

toujours changeante de ce Protée?<sup>1</sup> Ou comment pourrais-tu jamais te glorifier d'avoir vaincu un homme d'une telle habileté? Même si tu le fais tomber les quatre fers en l'air aux yeux et à la face de tous, il les persuadera presque que c'est toi qui es par terre, et lui debout. J'ajouterais même; mais tu vas rire... Ne me faut-il pas redouter que ces très heureux frères Rose-Croix, qui planent autour de nous sans que nous les voyions comme si l'anneau de Gygès les protégeait toujours,<sup>2</sup> ne me réservent un détestable accueil si je tente de révéler quoi que ce soit de leurs arcanes qui ne doivent pas être dites? En tout état de cause, alors qu'il n'est pas possible de fournir les éclaircissements que tu demandes sans dévoiler pour ainsi dire les mystères de la Bonne Déesse (*Bona Dea*),<sup>3</sup> je dois peut-être avoir peur pour ma tête qu'elle ne soit vouée à tous leurs funestes présages. Car leurs menaces me remplissent de terreur: «Maître politique, maître politique, ne dis pas trop librement ton avis. Ne craindras-tu pas que les frères du maître ne l'apprennent et ne te récompensent à leur manière dans le futur? Et le loup de la fable?»<sup>4</sup> Combien j'en frémirais si, après m'être enrôlé auprès d'eux, j'étais réfrac-

<sup>1</sup> Gassendi emprunte ici la formule à HORACE, *Épître*, I, 1, 90. Sur Protée, voir LL, II, p. 75, n. 784; PLATON, *Euthydème*, 288b et *Ion*, 541e. Cf. J.-C. BRUNON, *Protée et Physis: la dérive sémantique du mythe de Protée à l'âge baroque dans le langage de l'emblème et de la fable poétique*, «Baroques», XII, 1987, pp. 15-22; J. ROUSSET, *La Littérature de l'âge baroque en France*, Paris, Corti, 1954. Notons que le Protée des philosophes désigne Mercure, et donc le métal de ce nom chez les alchimistes.

<sup>2</sup> Pour ce célèbre mythe, voir HÉRODOTE, *Histoire*, I, 7-14; PLATON, *République*, II, 359b-360b; CICÉRON, *De officiis*, III, 8 et 9. Mais dans le contexte magique, il est plus intéressant de se référer à Jamblique, Porphyre, Pietro d'Abano et Agrippa de Nettesheim dont les descriptions respectives renvoient au grand arcane magique.

<sup>3</sup> C'est une divinité à la personnalité assez floue, importée à Rome dans la première moitié du troisième siècle, après la prise de Tarente en 272 av. J.-C. Son nom d'origine aurait été *Damia*, une déesse de la fécondité, liée à Déméter. Elle reçut au début décembre un culte public, mais secret, strictement réservé aux femmes, interdit rigoureusement aux hommes. Ce culte consistait en cérémonies nocturnes, organisées par l'épouse et dans la demeure d'un magistrat revêtu de l'*imperium*. On ne possède pas beaucoup de détails sur les cérémonies. Les participantes se recrutaient parmi les matrones appartenant aux milieux dirigeants de Rome, auxquelles s'ajoutaient les Vestales. On sait aussi qu'elles portaient toutes sortes de fleurs et offraient en sacrifice une truie et du vin. Cette déesse y était invoquée comme une déesse de la fécondité et de la santé. On en parle notamment à cause du scandale (en 62 av. J.-C.) que provoqua la découverte d'un homme, P. Claudius Pulcher, le futur Clodius qui, déguisé en joueuse de flûte, avait réussi à s'introduire dans les mystères de la *Bona Dea*, afin d'y rencontrer la femme de César, Pompeia, dont il était épris. Cf. PLUTARQUE, *Vie de César*, IX.

<sup>4</sup> En marge: In *Colloq. Rhodost.* CM donne comme référence: G. ARTHUSIUS, *Colloquium Rhodo-atauroticum trium personarum per famam et confessionem quodammodo revelatum, de Fraternitate Roseæ Crucis* [Colloque Rhodostaurétique de trois personnes en quelque sorte révélé par la FAMA et la CONFESSIO au sujet de la fraternité R. C.] (Francfort, 1621), repris dans M. MAIER, *Tractatus posthumus sive Ulysses, h. e. Sapientia seu Intelligentia tanquam coelestis scintilla beatitudinis... Una cum annexis tractatibus de fraternitate Roseæ Crucis* [Traité posthume, ou Ulysse, c'est-à-dire la Sagesse ou l'Intelligence, en tant qu'étincelle de la céleste béatitude... Avec, en appendice, des traités sur la fraternité de la Rose-Croix] (Francfort, 1624), p. 120.

taire et apostat, ou si, en contrecarrant leurs mirages, je n'étais pas depuis longtemps devenu exorciste.<sup>1</sup>

Mais, passant outre mes premières réserves et surmontant les secondes, je dois enfin répondre à ton caprice. Et pourtant j'aurais souhaité recevoir ton avis plutôt que d'avoir à t'exposer mon ignorance. Et bien que, selon ta singulière modestie, tu aies pris les devants en précisant qu'on a raison de tenir pour suspect celui qui défend sa propre cause et qu'il vaut mieux la donner à juger par les yeux d'autrui, cependant en toi l'«amour de la vérité» (φιλαλήθεια) vainc chez toi largement l'«amour de soi» (φιλαυτία),<sup>2</sup> et tu es loin d'ignorer que mon intelligence ténue et sceptique peut à peine produire quelque chose qui te satisfasse bien. Allons cependant, puisque, arguant du droit de l'amitié, tu me demandes, donc à juste titre, de t'ouvrir un tant soit peu mon sentiment sur la question, je n'ai pas lieu de tergiverser. Je ne dois pas me taire, tel un chanteur qui se fait prier, puisque je préfère passer pour un niais plutôt que ne pas obéir à un ami. Je voudrais seulement qu'il me soit permis de te prévenir que je ne vends jamais mes bagatelles et mes conjectures pour la vérité elle-même. Tu as beau presque m'interdire d'être pyrrhonien et avoir l'habitude de toujours me presser dans ce sens, comme si j'avais quelque chose à professer «dogmatiquement» (*dogmaticōs*)!<sup>3</sup> Tu dois cependant au rebours m'accorder, au nom des lois de l'amitié, le droit de vivre au jour le jour et me permettre de ne jamais rien exprimer ni accepter qui sorte des limites de la pure probabilité. Sur ce point, je semblerai attribuer à Fludd une pensée dont un homme sensé pourrait se formaliser; mais de même que je souhaite vivement qu'il y ait dans son esprit quelque chose d'autre que ce que j'ai cru pouvoir recueillir assez clairement dans ses livres, j'atteste qu'il peut s'expliquer de manière à corriger mon sentiment. Car pourquoi cela lui serait-il refusé? C'est pourquoi mon état d'esprit m'invite à ne vouloir jamais avancer un propos ou une opinion, quelle qu'en soit la valeur, qui fasse préjudice à la vérité ou à une personne.<sup>4</sup>

Passant maintenant aux ouvrages que Fludd a écrits contre toi, je crois devoir d'abord parler «de sa manière d'écrire», pour parler ensuite «de ses sujets». Quand j'évoque «sa manière d'écrire», je ne veux pas dire l'expression.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Tout le paragraphe montre à quel point Gassendi adhérerait aux conclusions de Naudé. Puis il y a une insertion «Chapitre III. J'en arrive au fait tout de même, mais non pas sans excuse».

<sup>2</sup> Sur la fortune de la φιλαυτία, voir LL, II, p. 44, n. 452.

<sup>3</sup> Gassendi met souvent le suffixe de l'adverbe en grec. Il n'est pas sûr que ce soit pédanterie cependant, car il ne le fait que dans des cas importants. Citons par exemple le *metaphoricōs* du *Syntagma*, éthique III, 'De la liberté, de la fortune, du destin et de la divination', in *Opera*, II, p. 851b.

<sup>4</sup> Après ce paragraphe, il y a une insertion: «Chapitre IV. Il commence par de brèves considérations sur les deux ouvrages distincts qu'a écrits Fludd».

<sup>5</sup> Commentaire de Sorbière (*Mémoire*, p. 457): «On voit comme il lui suffisait d'un mince labeur pour pénétrer dans toutes les choses les plus embrouillées, quand il rejette l'astrologie et ses sornettes dans lesquelles il n'a pas dédaigné de descendre, quand il a critiqué Fludd,

Chacun de nous a sa manière de parler; et, que nous barbarisons ou hellénisons,<sup>1</sup> les termes employés comptent peu pourvu que le sens soit bien établi.<sup>2</sup> Je pense qu'il y a surtout deux remarques à faire. «La première», c'est que je me demande pourquoi il a réparti en deux ouvrages ce qu'il pouvait réunir, contre toi, dans un seul, et pourquoi il s'est inventé un nom d'emprunt pour le second. Le nom d'auteur qu'il donne dans le *Combat de la Sagesse et de la Folie* est celui de Robert Fludd, mais il faut lui attribuer aussi celui auquel il donne le titre de *Souverain bien*, même s'il est dit être de «Joachim Frisius». <sup>3</sup> J'en veux pour preuve le fait qu'il soit sorti de la même imprimerie, au même moment et dans la même série que le *Combat fluddien*; qu'on y retrouve le même tempérament, le même but, le même sentiment contre toi, le même style, les mêmes termes, et des principes tout à fait semblables; que le texte qu'il a écrit pour examiner ce que tu as dit ne s'intitule pas l'«Examen de Joachim», mais, à mots ouverts, l'«Examen de Robert»; enfin qu'il mentionne ses *Traitées apologétiques* où il a naguère défendu la fraternité Rose-Croix «contre les calomnies d'un individu», dont il est établi qu'il s'agit de Libavius.<sup>4</sup>

quand il a engagé le combat contre Aristote, quand, sur la base de la seule évidence du discours, il a statué qu'il ne fallait rien exprimer qui ne soit aussitôt perçu, sans aucun effort, sans le déploiement des figures de style que certains appliquent parfois pour en faire étalage, ou bien par manque de cette habileté qui semble assurément désigner un talent très sagace et né pour toutes les études».

<sup>1</sup> Il y a une certaine ambiguïté dans les deux verbes qu'emploie Gassendi et dans l'opposition qu'il met en place. Cela peut avoir deux sens: soit la langue compte peu, soit l'élégance de la langue compte peu, autrement dit soit il compte peu que nous parlions grec ou barbare (grec ou n'importe quelle autre langue, ce qui renvoie à la conviction d'Épicure que tout homme peut et doit faire de la philosophie quelle que soit son origine nationale – et donc son idiome), soit il compte peu que nous pédantissons ou que nous parlions de façon frustre, qui sont les deux extrêmes registres de la langue (cela renvoie aussi à Épicure accusé d'un côté de faire des néologismes osés, et de l'autre de parler une langue peu recherchée).

<sup>2</sup> Cette définition renvoie à la canonique épicurienne et à son interprétation par Gassendi.

<sup>3</sup> Ces deux titres de Fludd et leur présentation se trouvent, dans l'*Epistolica*, avant le texte de Gassendi, et le lecteur les découvre alors sous la plume de La Noue. Dans l'*Examen*, le lecteur commence par l'analyse de Gassendi, et en aura donc nécessairement une tout autre opinion, que l'auteur voudrait en tout cas plus objective.

<sup>4</sup> En marge: *Lib. 2 pag. 14 & lib. 3. pag. 26. Lib 4. pag. 29.* Sur Libavius, voir LL, II, p. 32, n. 333. *Tractatus apologeticus integritatem Societatis de Rosea Cruce defendens In quo probatur contra D. Libavii et aliorum ejusdem farinae calumnias, quod admirabilia nobis a Fraternitate R. C. oblata, sine improba Magiæ impostura, aut Diaboli præstigiis et illusionibus præstari possint. Authore R. de Fluctibus, Anglo M. D. L. [Traité apologétique pour la défense de la probité de la société de la Rose-Croix. Où il est prouvé, contrairement aux calomnies de D. Libavius et d'autres de même farine, que les choses merveilleuses qui nous sont montrées par la fraternité R. C. peuvent être accomplies sans imposture magique malhonnête et sans ruses et artifices diaboliques. Par Robert de Fluctibus, Anglais, docteur en médecine de Londres]* (Leyde, 1617), parfois suivi de *Judicia clarissimorum aliquot ac doctissimorum virorum, locorum intervallis dissitorum, gravissima de Statu et Religione Fraternitatis celebratissimæ de Rosea Cruce, etc.* (Francfort, 1616).

Puisqu'il en est ainsi, je conjecture que, s'il a écrit et imposé ce second traité, c'est pour emprunter un faux nom et continuer à t'accabler d'injures comme s'il n'avait pas lancé assez de médisances dans le premier. Ensuite introduire un autre auteur contre toi, c'est montrer qu'il n'est pas le seul à prendre les armes contre toi, mais qu'il y en a d'autres encore à ses côtés;<sup>1</sup> enfin il avait l'intention de rassembler dans cet ouvrage comme dans un seul fascicule tout ce qu'il pense sur son art dont le nom est quadruple, mais qui est un en réalité, se cachant comme Apelle derrière sa peinture.<sup>2</sup>

Seconde remarque: pourquoi il a adopté un style si agressif. Mais sur ce point, mon cher Mersenne, je ne puis nier que tu lui as toi-même tendu la perche. Il faut bien dire que tu l'as attaqué un peu vivement. Même si le zèle qui t'a poussé à agir de la sorte est louable, il ne peut cependant t'échapper qu'il est tout à fait pénible pour un homme qui vit dans le monde chrétien d'être appelé «cacomage», «mage-hérétique», ou bien «docteur et propagateur d'une magie fétide et horrible, d'entendre qu'on ne peut impunément supporter un docteur de ce genre»,<sup>3</sup> le prince étant invité «à lui infliger un châtiment» et des menaces étant même ajoutées pour qu'il soit, en raison de ses actes, «bientôt englouti dans les flots éternels», etc., et je ne dis rien des reproches d'athéisme et d'hérésie que tu fais aussi à Fludd. Ce sont sans doute des propos qui auraient pu irriter la patience d'un Rufin ou d'un saint Jérôme: le premier requiert la patience à l'égard de tous mais clame que «n'est pas chrétien l'homme qui porte ou dissimule le grief d'hérésie». <sup>4</sup> Le second dit: «Je ne veux pas, non, je ne veux pas que l'on supporte patiemment le soupçon d'hérésie». <sup>5</sup> Qu'auraient-ils fait dans le cas d'un grief ou d'un soupçon d'athéisme ou de magie noire (*cacomagia*)? Même si Fludd, harcelé, a eu quelque raison d'être exaspéré et de présenter son apologie, il ne me semble pourtant pas avoir gardé la mesure en s'échauffant si ardemment. Car vraiment, pour des hommes de lettres, il me semble qu'une plus grande modération aurait convenu. Il atteste que «ce sont tes calomnies qui l'ont excité à écrire, contre sa nature pacifique». <sup>6</sup> Même si je le crois assez

<sup>1</sup> Voilà ce que Gassendi invite Mersenne à ne pas faire.

<sup>2</sup> Après ce paragraphe, il y a une insertion: «Chapitre v. La raison qui pousse Fludd à écrire avec tant d'acrimonie». Quant à Apelle, Plin l'Ancien, *Histoire naturelle*, xxxv, 84, rapporte que celui-ci, présentant une peinture au public pour la première fois, se cacha derrière pour entendre les critiques des passants. Le Père Scheiner, jésuite rival de Galilée choisit le pseudonyme d'«Apelles latens post tabulam» (Apelle caché derrière sa peinture) dans sa querelle contre l'astronome florentin sur la priorité de la découverte des taches du soleil.

<sup>3</sup> Voir CM, I, p. 62 pour les insultes.

<sup>4</sup> RUFIN, Préface de sa traduction du *Peri archon* d'Origène, où il explique qu'il a écarté du texte tous les passages qui lui ont paru avoir été interpolés par des hérétiques.

<sup>5</sup> JÉRÔME, *Contra Joannem Hierosolymitanum episcopum ad Pammachium*, 2.

<sup>6</sup> En marge: *In fronte Certam*. Au début du *Certamen*, en bas de la table, on lit, pour le nom de l'auteur, «Robert Fludd [...] qui est excité à rédiger cet ouvrage contre la disposition

pacifique, je ne comprends tout de même pas qu'une colombe puisse être capable de tant de bile.

Admettons que tu l'aies offensé. Mais s'il refusait d'interpréter ton geste intempérant comme celui d'un homme entraîné par la passion de la vérité, il pouvait cependant lui réserver un accueil d'une mansuétude plus débordante. Il revendique pour lui la «sagesse» et te laisse la «folie». Mais, je t'en prie, Socrate ou n'importe quel autre sage se serait-il sur-le-champ précipité avec un tel élan pour prendre torches et rochers?<sup>1</sup> Ou bien la Sagesse ne réprime-t-elle pas le cœur avec d'autres freins et d'autres chaînes quand il tend à écumer de rage sous l'aiguillon de la colère? Ou bien le Christ, «sagesse éternelle»; c'est de fait toujours cette expression qui revient sous sa plume («qua mille semper in ore habet»),<sup>2</sup> a-t-il pu lui enseigner ce style? Lui qui, quoique maudit, n'a jamais prononcé de malédiction, mais a proclamé que seraient heureux tous ceux qui auront été doux.<sup>3</sup>

Il faut maintenant en venir au «sujet» que Fludd traite dans ces ouvrages jumeaux («in gemino illo opere»),<sup>4</sup> non sans avoir d'abord fourni la clef qui

pacifique de sa nature par les calomnies et les injures que déverse contre lui le sycophante Mersenne».

<sup>1</sup> Expression empruntée à Virgile, *Énéide*, 1, 150; LUCAIN, *La guerre civile*, VII, 512.

<sup>2</sup> La parenthèse renvoie très précisément à la doctrine de Fludd, qui interprète systématiquement la trinité en termes allégoriques. La parenthèse constitue en soi une critique habile, car certes l'identification de Christ et de la sagesse est parfaitement orthodoxe, mais ce qui l'est moins c'est de toujours réduire la deuxième personne de la trinité à cette abstraction. Précisons cependant que Gassendi ne dévalorise pas son adversaire, qu'il désigne par *ille* et non par *iste*. L'ironie n'en est que plus cinglante, car précisément réduire le Christ à la sagesse peut gommer les scènes de l'Évangile où il manifeste de la colère. Subtilement, il se moque du comportement peu chrétien, peu charitable, de Fludd, qui est d'autant plus scandaleux rapporté à sa vision dualiste.

<sup>3</sup> Paraphrase des Béatitudes, MATTHIEU, 5, 4, qui clôt heureusement ce passage ouvert par l'image de l'étrange «colombe». Après ce paragraphe, il y a une insertion: «Chapitre VI. Ensuite en venant à leurs arguments, je pense qu'il faut commencer par expliquer les principes de la philosophie de Fludd».

<sup>4</sup> Il est difficile de rendre en français l'expression heureuse de Gassendi, qui désigne les deux ouvrages qui ont paru contre Mersenne et qu'il attribue tous deux à Fludd; l'adjectif suppose que, dans l'esprit de Gassendi, si ce n'est lui qui est le second auteur c'est donc son frère, et son frère jumeau, et que les deux ouvrages ne font qu'un, dans leur esprit, leur style, leurs intentions, leur méthode. Les commentateurs qui doutent de ce que Frisius et Fludd ne font qu'un accordent cependant qu'ils sont comme interchangeables. Cela permet à Gassendi de désigner les ouvrages de Fludd comme s'il n'y en avait qu'un, et ainsi ce terme annonce-t-il le «dans un seul corps» («in unum quoddam quasi corpus») qui se trouve un peu plus bas, de même que le *consonantia* qui désigne l'unisson entre plusieurs voix. Gassendi semble reconnaître lui-même que la question de la pluralité des auteurs n'est qu'une bagatelle; plus grave est la dispersion apparente des doctrines de Fludd, qui, pulvérisée, crée une sorte de poudre aux yeux et empêche un lecteur moins attentif de comprendre la pensée (*mentem*) générale du médecin anglais.



permet d'ouvrir son avis caché.<sup>1</sup> Il te parle perpétuellement par énigmes: or comment pourrait-on examiner ce qu'il dit sans l'avoir d'abord compris? Ou bien faut-il combattre à la manière des gladiateurs dont les yeux sont bandés de telle manière que l'un frappe vers le nord et que l'autre reçoit les coups dans le sud?<sup>2</sup> Souffre donc que je tire d'abord des différents ouvrages de Fludd les principes que sa philosophie adopte et suit. Une fois que j'aurai exposé sa méthode pour rassembler pour ainsi dire dans un seul corps et fait parler d'une seule voix les si nombreux propos qu'il a écrits de façon dispersée et comme à la hâte, il me sera très facile de prendre à la chasse sa pensée. Mais j'avoue que je ne me serais jamais investi dans ce genre d'étude si la nécessité de te satisfaire ne m'avait pas incombé: l'esprit (tant qu'on a un souffle de vie) se charme davantage de bien d'autres arts! Mais je ne regretterai pas d'avoir passé un peu de temps à le faire si j'apprends que mon travail ne t'a pas déplu. Par ailleurs, comme les principes de la philosophie de Fludd sont purement alchimiques, tu me pardonneras facilement si c'est en balbutiant que je débats de ces questions: je ne suis pas un expert dans cet art, c'est-à-dire, selon leur expression, un «fils de la doctrine», et ne veux pas être tenu pour tel. Il me suffira de pouvoir remplir l'office d'un plongeur de Délos, de pêcher seulement ce que je peux et d'en amener à la lumière assez pour satisfaire à mon projet.<sup>3</sup> Parlons donc d'abord des principes en général, avant d'en traiter dans le détail, c'est-à-dire pour voir d'une part comment ils constituent un monde dans sa multiplicité et d'autre part comment ils créent une certaine harmonie en le constituant. Nous examinerons enfin les derniers livres qu'il a écrits contre toi.<sup>4</sup>

★

Le corps de l'ouvrage comporte une première partie en trente et un points, contenant les principes de la philosophie de Fludd (*Examen*, pp. 217a-230a = *Epistolica*, pp. 13-84); puis une deuxième partie, en trente points, examinant le livre contre Mersenne, le *Combat de Sagesse et de Folie* (pp. 230a-249a = pp. 85-187), qui contient en outre une analyse du livre de Harvey sur la circulation du sang, point xvi et xvii (pp. 238a-239b =

<sup>1</sup> Fludd, saisissant l'aubaine, appellera le livre qu'il compose pour répondre à Gassendi *Clavis philosophiæ et alchymix* (Francfort, 1633), et à son tour Mersenne invite son ami à trouver la «clef de cette clef», dans une surenchère de dévoilement, par sa lettre à Gassendi du 5 janvier 1633 (CM, III, p. 356).

<sup>2</sup> ÉRASME, *Adages*, chiliade 2, centurie 4, 33. Gassendi emploie l'image dans les *Exercitationes* (*Opera*, III, p. 123b); lettre à Valois, 6 août 1651 (LL, I, n° 631, p. 577).

<sup>3</sup> Pour le plongeur de Délos, voir LL, II, p. 58, n. 608. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, II, 22 (Socrate) et IX, 12; GASSENDI, *Exercitationes* (*Opera*, III, p. 123a); lettre à Van de Putte du 14 décembre 1629 (LL, I, n° 20, p. 41); *Disquisitio*, doute 1, instance 1, Contre la Méditation II (*Opera*, III, 285b).

<sup>4</sup> Comme le signale CM, cette phrase manque dans l'édition de 1630. Cela indique donc que Gassendi, dans un premier temps, n'a pas du tout imaginé reprendre point par point les deux livres de Fludd contre Mersenne.



pp. 132-136),<sup>1</sup> où le xvi donne l'opinion de Fludd et le xvii la sienne propre; enfin une troisième partie, en dix-sept points, appréciant le livre contre Mersenne, le *Souverain bien* (pp. 249a-267 = pp. 188-274). La conclusion que je traduis se trouve sur une seule colonne (pp. 264-267 = pp. 269-274).

★

Ces lignes,<sup>2</sup> mon cher Mersenne, devraient suffire s'agissant des livres que Fludd a écrits contre toi; mais, si d'aventure je n'y ai rien fait qui corresponde à ton attente, instruis ton propre procès. Car tu aurais dû savoir que je ne vaudrais pas grand-chose en l'occurrence, même si je n'ai rien de plus cher que de t'obéir quand tu me prescribes quelque tâche. Si au contraire il te vient peut-être de ne pas tout condamner, mon travail, si médiocre soit-il, en serait pleinement récompensé; et, si par hasard tu me demandes quelque service à l'avenir, je me mettrai à l'ouvrage d'autant plus gaiement que j'ai l'espoir que tu m'appelleras à un travail qui me charmera davantage. Car il ne t'échappe pas que, depuis que je suis nourri d'autres exercices,<sup>3</sup> je n'approuve pas grandement ce genre de philosophie,

Mais ta valeur, ton amitié, doux espoir de plaisir  
M'incitent aux plus grands efforts  
Et me pousse à veiller dans le calme des nuits.<sup>4</sup>

Ici en tout cas, même si mon talent peut te laisser à désirer, tu n'as cependant pas lieu de penser que j'aie manqué de promptitude ni d'une urgente envie de triompher avec allégresse non seulement des difficultés que tu m'as d'emblée proposées, mais encore de l'étroitesse des délais et de l'incommodité des lieux. Car j'ai écrit tout cela non seulement loin de mes lares, mais même en changeant souvent de séjour, comme il convient à un voyageur, et au milieu des neiges et des froids de ce ciel moins clément. J'ai pourtant obtenu sans mal de mon sage Luillier (tu sais que c'est avec lui que j'ai entrepris mes pérégrinations) de pouvoir m'arrêter aussi longtemps que de né-

<sup>1</sup> Ce n'est pas tellement saugrenu dans un «exercice» adressé à Mersenne, si l'on pense aux deux premiers chapitres de l'*Impiété des déistes* où le minime définit les perfections de l'homme et prend très au sérieux l'affirmation que «notre corps est la vive image d'une république», décrivant très précisément les différentes fonctions liées aux diverses parties du corps. Certes Mersenne emploie ici une métaphore, mais il ne se contente pas du lieu commun, qu'il pousse au contraire vers l'anatomie.

<sup>2</sup> Avant ces mots, il y a une insertion: «Chapitre xviii. Enfin la conclusion de tout l'examen de la philosophie de Fludd».

<sup>3</sup> *Exercitationvm paradoxicarvm adversvs Aristoteleos Libri septem. In quibvs præcipva totius peripateticæ doctrinæ fndamenta excutivntur, opiniones vero aut novæ, aut ex vetustioribvs obsoletæ stabilivntur* (Grenoble, 1624), repris dans *Opera omnia*, III (livre I et II), pp. 10-212. Pour les détails de sa publication, voir B. ROCHOT, *Pierre Gassendi: Dissertations en forme de paradoxes contre les aristotéliciens livres I et II*, Paris, Vrin, 1959.

<sup>4</sup> LUCRÈCE, *De natura rerum*, I, 141-143 (trad. fr. J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 1997, p. 61). J'ai modifié la traduction.

cessaire pour te rendre ce service. Bien que cette plaine des Ardennes, «qui brille par son blé» (πυροφλεγής), fournisse abondamment ce qui pourrait, autant qu'il est possible, adoucir la rigueur du climat, cependant je n'ai pas cru bon d'abuser de l'indulgence d'une tête si chère et n'ai pas pu avoir non plus en abondance tout ce qui aide à la recherche, qui aurait pu en d'autres lieux faire avancer mon travail et le rendre plus facile; et je n'ai pu de surcroît visiter que peu de bibliothèques et je n'ai pas eu le loisir d'alourdir mes petits bagages d'un nouveau poids.

Je mentionne ces détails comme autant d'excuses à ce petit ouvrage, produit de mes veilles; car je suis bien conscient du grand nombre de passages qui ne passeront pas la critique de ton jugement. Mais tu as voulu que je te réponde le plus vite et le plus longuement possible; vois comment j'ai pu m'en acquitter. Je ne te donne peut-être pas satisfaction pour ce dont tu faisais apparemment le chapitre principal, en me demandant de jouer le devin et de te dévoiler la pensée de Fludd: je crains ne pas l'avoir assez compris et ne pas avoir assez clairement dit ce qu'il m'en a semblé. J'ai été bavard, et je soupçonne cependant que la loi de brièveté que je m'étais fixée d'entrée de jeu pour traiter un si vaste sujet ait mis de l'obscurité à son propos. Quoi qu'il en soit, ou bien tu trouveras ailleurs une meilleure interprétation de la doctrine de Fludd, ou bien tu corrigeras la mienne de manière à ce que, si elle n'est pas complètement fiable, elle puisse du moins sembler probable. J'ai dit dès le départ que ce serait de la conjecture, et je te le répète maintenant: c'est de la conjecture, qui, sujette à bien des erreurs, demande très franchement la lime et mérite facilement le pardon. J'ajoute seulement que, si par hasard quelque chose t'a plu, je fais le vœu que tu l'emploies avec finesse contre Fludd. Je ne voudrais pas que, même s'il ne s'est pas privé de t'accabler d'outrages, de médisances et de sarcasmes, tu tires de mon interprétation l'occasion de ne pas te modérer. Il suffit que des arguments, venant d'autres sources, s'offrent à toi en grand nombre quand tu ouvriras le présent ouvrage. Loin de les avoir tous rassemblés, j'en ai plutôt effleuré quelques-uns: mon unique but fut de mettre à plat les idées de ton adversaire pour t'aplanir la route à emprunter pour marcher contre lui. C'est à toi qu'incombe donc la tâche d'en découdre avec vaillance, au nom de la religion et de la nature. Comme je te l'ai déjà dit, veille seulement à ne pas enfieller, dans tes écrits, la douceur de tes manières. Si vous devez à l'avenir instaurer entre vous des relations plus mesurées, il est nécessaire que cette normalisation vienne de toi; car il a eu jusqu'ici bien des raisons d'agir avec violence. Ainsi pourras-tu tirer quelque gloire d'avoir remporté cette victoire sur toi-même, et tu démontreras en même temps par-là que, quand tu t'es emporté contre lui, c'était à cause du zèle véritable qui t'enflammait, et pas du tout par haine contre notre homme. Je dirais que rien ne me semble moins convenir à des hommes de lettres que cette bagarre criarde et gorgée

d'insultes. Mais tu ne l'ignores pas toi-même, et je me rappelle qu'une autre fois tu fus d'accord avec moi pour désapprouver l'écriture tragi-comique de nos controversistes.<sup>1</sup> Ces termes mordants affectent des cœurs de femme, mais pour les hommes sages et sensés, ceux qui pensent qu'ils ont en main une matière grave comme est celle de la religion, il n'existe rien qui leur fasse plus horreur.

Je me permettrais donc aussi d'envoyer promener cette macédoine rimailleuse dont tu m'as envoyé un exemplaire.<sup>2</sup> J'ai lu non sans rire, je l'avoue, tous ces *Épigrammes* et *Anagrammes*.<sup>3</sup> Ils sont gracieux, ils vont droit au but et, ce qui est l'essentiel, ce sont des symboles de la rare bienveillance que tes amis te témoignent. Mais quel rapport ont-ils avec le sujet, pour mériter de faire partie de ta réponse? Fludd lui-même a quêté de partout des textes semblables contre toi; en quoi est-il nécessaire de l'imiter chaque fois qu'il adopte un comportement puéril? Crois-moi, nous devons mépriser tout cela, que ce genre de littérature fournisse des arguments pour nous ou contre nous, indifféremment. Un homme éminemment sage ne s'y arrête pas un instant: il est trop grand pour s'émouvoir de ce genre de lamentations ou d'hymnes.<sup>4</sup> De nos jours, il devient rare que l'on voie encore paraître un

<sup>1</sup> Il s'agit du style mêlant le bas et le haut, le noble et le quotidien. Gassendi se tenait donc au courant des grandes querelles littéraires de son temps.

<sup>2</sup> Selon CM, c'était sans doute un cahier manuscrit.

<sup>3</sup> De cette remarque de Gassendi, il faut tirer deux choses; d'abord il fait peu de doutes qu'il a eu entre les mains les précédents livres de Mersenne, lesquels sont tous ornés de ces poèmes légèrement satiriques, qui figurent en général entre la lettre dédicatoire et les autorisations d'imprimer. Ici Gassendi interdit en fait formellement que le minime insère pareille décoration. De toute évidence, Gassendi refuse que son ouvrage ressemble à ceux de son ami. L'autre remarque porte sur les anagrammes mêmes. Ces textes sont naturellement perdus, mais je trouve intéressant de rapprocher ce que Gassendi en dit de ce curieux recueil que j'ai consulté à la Bibliothèque Mazarine, aux armes des minimes (*charitas*), contenant des textes de 1629 à 1631, la reliure étant d'époque. Je ne veux pas dire que ce sont les textes dont Gassendi parle, mais en revanche ils sont assez étonnants sous les yeux de moines censés être austères... Cette mention de Gassendi donne envie d'attribuer à Mersenne lui-même la collection qui constitue ce petit livre, dont certains textes assez priapiques. Le minime aurait-il eu un certain goût pour les vers osés? Y aurait-il eu un «enfer» dans la bibliothèque des minimes de la Place Royale? Voir en tout cas le recueil de la Mazarine qui contient *L'étrange ruse d'un filou habillé en femme ayant duppé un jeune homme d'assez bon lieu sous apparence de Mariage*, à côté d'un texte sur *Le Prince* de Balzac, de textes contre la RPR, une histoire du cardinal Ximenes et une vie du cardinal d'Amboise, et des pièces les plus saugrenues et étonnantes chez des minimes: *Le Poète Yrongne* avec des poèmes plus osés (par exemple, un sonnet *Caprice sur diverses peintures de Priape* s'achevant par le vers: «Car toujours a la QUEUE on cognut le renard»; ou *Les Muses bernées* s'achevant sur un «Et me torche le cu de vostre poesie»); puis un opuscule *La Finesse de six bourgeoises de Paris, nouvellement découverte par leurs maris dedans le faux-bourg Saint Marceau*; puis *La Consolation des cornards*.

<sup>4</sup> On emploie le terme *quiritationes* quand on prend les dieux/Dieu à témoin de son malheur. Ainsi le terme passe-t-il de la culture romaine à la culture chrétienne, où il peut désigner en particulier les cris de détresse de Job. La *Cantillation* désigne les portions chantées de la

livre dont de bonnes pages ne soient occupées par un semblable amas de vers encomiastiques. Qu'aurions-nous pu imaginer ou faire de plus sot par rapport à l'âge sérieux des siècles passés? Il faut approuver l'initiative qu'un homme qui jouit d'une bonne réputation et n'inspire aucune défiance prend de faire précéder d'un éloge les œuvres d'un auteur mort;<sup>1</sup> mais que faut-il penser, à ton avis, de ceux qui, de leur vivant même, s'occupent eux-mêmes de la «publication» (ἐκτύπωσιν) et de la diffusion de leurs œuvres, mendient des louanges hyperboliques, ou du moins supportent qu'il y en ait d'inscrites presque sur leur front? Ou bien pensent-ils qu'on ne l'imputera pas du tout à leur vanité? que cette caution qu'ils ont quêtée ne diminuera pas l'estime de leurs œuvres? qu'un lecteur tout nez ne sera pas convaincu que ces poètes, cygnes ou corbeaux,<sup>2</sup> ont lus ou compris ce qu'ils commentent, ou bien ne saura pas qu'il y a des hommes tout aussi illustres qui ne revendiquent aucunement la gloriole que l'on tire d'une inscription de ce genre? Considère donc comme tes amis ceux qui ont voulu te rendre ce service contre Fludd, mais supprime leurs vers sans craindre de passer pour un ingrat. Et ne t'inquiète pas outre mesure, car tu obtiendras facilement qu'ils ne se fâchent pas de voir annuler leurs anagrammes et tous leurs brocards,<sup>3</sup> si du moins ils sont pour toi de véritables amis et s'ils l'ont fait seulement pour toi. Tu trouveras une autre occasion d'honorer tes amis, et tu dois maintenant fourbir contre ton antagoniste un autre genre d'armes. Comme tu as pour tout cela un discernement plus fin et un jugement plus rigoureux, tu te comporteras comme il te semblera bon. Il me suffit d'avoir dit franchement mon frère avis.

messe catholique, donc plutôt à la gloire de Dieu (*Gloria, sanctus*, etc.). Gassendi file donc la métaphore poétique et musicale. Cela veut-il dire que les petits poèmes étaient chantés, chacun selon un genre musical bien spécifique et reconnaissable? Cela était courant, et l'on sait que Gassendi lui-même jouait d'instruments de musique.

<sup>1</sup> *Mémoire*, p. 222.

<sup>2</sup> L'adjectif *nasutus* est emprunté à MARTIAL, *Épigrammes*, XIII, 2, 1, et il est employé aussi dans le contexte de la raillerie littéraire. Pour la métaphore classique du cygne comme bon poète, voir LL, II, p. 311, n. 2307. Ou bien c'est le chant du cygne dans le *Phédon*, qui est aussi un *topos*. Mais je ne trouve pas le thème du corbeau. En revanche, on peut être dans le champ lexical de la mort, puisque selon la quatrième édition du dictionnaire de l'Académie: «On appelle figurément *Corbeaux*, Ceux qui dans un temps de contagion, enlèvent les pestiférés, soit pour les porter à l'Hôpital, soit pour les enterrer». Ou bien il faut voir une allusion à la célèbre ode de Théophile: «Un corbeau devant moi croasse». Théophile de fait écrit une poésie lyrique et encomiastique, dans *La Maison de Sylvie* qui retrace son itinéraire de poète, et qui a été une cible importante des apologistes tel Mersenne (Garasse). Enfin il faut noter une certaine continuité dans la métaphore ornithologique, Fludd étant *supra* rapproché de la colombe, d'un saint Esprit dévoyé.

<sup>3</sup> Gassendi emploie ici (le crée-t-il?) le diminutif de *dictierium*. Le terme *dictieriola* se retrouve sous la plume de Huygens, dans une lettre du 20 janvier 1641 à J. A. Bannius, curieusement en relation avec Mersenne et la musique. Cf. *De briefwisseling van Constantijn Huygens (1608-1687)*, éd. J. A. Worp, 's-Gravenhage, Nijhoff, 1914, III, p. 135.

Tu me demandes<sup>1</sup> ensuite de te fournir, parmi les *Observations des phénomènes célestes* que j'ai entre les mains, toutes celles qui pourraient servir à ton projet si généreux.<sup>2</sup> J'en ai avec moi quelques-unes, mais je ne leur ai pas donné la forme que je voudrais pour qu'elles t'inspirent confiance pour une affaire si sérieuse.<sup>3</sup> Quand je suis parti de chez moi, j'en ai seulement reporté un petit nombre sur un feuillet, sans y préciser ma méthode d'observation ni les élévations des astres dont j'avais traqué les moments. Voilà en tout et pour tout ce que je promène avec moi, et chaque observation a besoin, à ce qu'il me semble, de quelque désignation plus abondante.<sup>4</sup> Aussitôt que ta lettre m'a été remise, j'ai donc pris la décision de te satisfaire également sur ce point. J'ai immédiatement écrit à Digne, à Aix, à Grenoble et partout où j'ai déposé les observations qui pourraient t'être utiles. J'en ai à Digne entre les mains de Sauveur Taxil,<sup>5</sup> chanoine dans la même église que moi, et mon ami singulier, à qui j'ai confié, avec bon nombre de mes brouillons, des cahiers remplis d'observations. J'en ai à Aix entre les mains de l'éminent Nicolas Fabri, gouverneur de Peiresc et conseiller au Parlement (tu le connais bien: quel homme de lettres ne le connaît pas?): comme il me le demandait de toutes ses forces, quelques jours avant mon départ, je

<sup>1</sup> Ce texte n'est édité que partiellement dans CM, II, pp. 193-196 avec le titre *Annexe au texte concernant les Observations*.

<sup>2</sup> Pour les observations du ciel par Gassendi, voir LL, II, p. 69, n. 710. Il s'inspire de la méthode mise au point par Tycho Brahé, qui consiste en l'accumulation des données. Car si des observations isolées sont inutiles, en raison même de leur dispersion, quelle que soit leur exactitude, en revanche, pourvu qu'elles soient renouvelées quotidiennement, leur consignation fidèle doit permettre de les confronter dans un second temps et de les interpréter. Il s'agit donc de noter absolument tout, sans présumer de l'utilité de telle ou telle donnée, car l'astronome (ou ceux qui lui succéderont) pourra s'y reporter plus tard et y puiser le type d'information qui conviendra au problème posé.

<sup>3</sup> Avec les observations, Gassendi passe aux choses «sérieuses».

<sup>4</sup> On reconnaît là la méthodologie de Gassendi.

<sup>5</sup> Ici CM porte une fausse correction. Il s'agit bien de Sauveur Taxil, et non pas de Nicolas, son neveu qui prononça l'oraison funèbre de Gassendi. N. TAXIL, *Oraison funèbre pour Messire Pierre Gassendi, prestre, docteur en Théologie, Preuost de l'Eglise Cathédrale de Digne, Conseiller, Lecteur & Professeur du Roy aux Mathématiques*, in *Mémoire*, p. 148: «Mon dessein n'a esté que de le conduire avec quelque ordre, jusques à sa vingt-cinquième année, pour mettre au iour ses premieres actions qui ne sont pas conneuës aux Sçauans de l'Europe, ausquels je laisse sans enuie la gloire de décrire avec plus d'elegance la suite de sa belle vie; mais ie suis obligé par vn droit de reconnaissance, de donner au public des choses, que l'amitié de cét excellent homme avoit communiquées à feu Messire Sauveur Taxil mon oncle, à Messire Tornatoris Chanoines ses amis intimes, & à moy mesme, durant le temps qu'il a esté à Digne, & dans nostre maison, où il a fait la plus grande partie de ses obseruations. 'Habeo enim' (dit-il au commencement de celle qu'il fit imprimer à Paris 1630, à la fin du liure contre la doctrine de Fluddus), 'Dignia penes Saluatorem Taxilem in eadem mecum Ecclesia Canonicum, & amicum singularem; cui cum cæteris meis adversariis plurimos quoque observationum fasciculos concredidi'».

lui en ai envoyé quatre pages qui contiennent à peu de choses près les observations que tu réclames. J'en ai à Grenoble chez Jacques de Valois, mon ami sincère (tu le connais, je pense), à qui j'ai naguère fait une copie des observations que j'ai réalisées de Mars acronyque et immobile pour l'année 1623.<sup>1</sup> Je leur ai demandé par lettre, juste après avoir reçu la tienne, de m'envoyer au plus vite les observations elles-mêmes ou bien des copies. Mais je n'ai encore rien reçu: toutes les communications sont maintenant peu ou prou interrompues depuis que la peste fait ses ravages à Lyon.<sup>2</sup> J'espère cependant obtenir bientôt quelque chose de Grenoble ou d'Aix. Pour Digne, je ne te promets rien si rapidement: entre ici et là-bas, les lettres sont rares et toujours retardées. Mais puisque tu as l'intention d'écrire entre-temps quelque texte contre Fludd, mes observations pourront t'arriver bien assez tôt.<sup>3</sup> Tu me demandes encore de te communiquer tout ce que j'aurais observé en voyage. Je ne comprends pas bien de quel genre d'observations tu veux parler: si tu as envie d'observations sur les mœurs ou autre, tu attends de moi un commentaire trop long pour le lieu où je suis et le temps dont je dispose.<sup>4</sup> S'il s'agit de quelques observations célestes, tu m'arraches des soupirs du cœur. J'avais estimé qu'il serait possible d'observer en route des latitudes de villes insignes: mais j'ai été largement frustré dans mon espoir. J'ai vite dû abandonner l'instrument que j'avais préparé à cet office. Sinon, j'aurais été pris pour un espion (tu connais notre époque, nos mœurs).<sup>5</sup> J'ai donc dû tempérer, dans le souci d'assurer ma sauvegarde, le désir d'observer dont je brûlais, et nourrir seulement ceux de mes intérêts qui sont innocents et incapables d'éveiller le soupçon. Un remède possible à ce mal eût été de rencontrer en de rares lieux quelques hommes curieux du ciel qui eussent été munis d'outils propres à l'observation. Mais, mon cher Mersenne, il existe si peu d'hommes que l'immortelle Uranie juge dignes d'elle!<sup>6</sup> Tu pourrais voir de toute part des astrologues judiciaires;<sup>7</sup> tu pourrais voir des hom-

<sup>1</sup> En astronomie, le terme «acronyque» se dit du lever d'un astre au-dessus de l'horizon ou de son coucher, quand le soleil se couche. Lever ou coucher acronyque est opposé à lever ou coucher cosmique, qui a lieu quand le soleil se lève. L'un est le lever ou le coucher du matin, l'autre le lever ou le coucher du soir.

<sup>2</sup> Selon CM, Peiresc les avait envoyées à Paris le 4 janvier 1629. Cf. *Lettres de Peiresc*, cit., II, p. 5.

<sup>3</sup> Cette phrase confirme mon hypothèse d'une rédaction en deux temps.

<sup>4</sup> Pour l'ironie ici manifeste sur les mœurs des Flamands, voir l'introduction.

<sup>5</sup> Allusion amusée aux «o tempora o mores» cicéronien. Pour autant, il est vrai que la lunette a été inventée d'abord pour des applications militaires, et tous les savants connaissaient à l'époque la polémique autour de la paternité de la lunette, revendiquée, à tort, par Galilée.

<sup>6</sup> Uranie, littéralement «Céleste», est la muse de l'astronomie (HÉSIODE, *Théogonie*, 78), souvent représentée avec un globe et un compas. Gassendi se plaint souvent de la rareté des vrais astronomes. Cf. lettre à Van der Hohe du 1<sup>er</sup> mars 1636 (LL, I, n° 84, p. 147).

<sup>7</sup> Sur l'astrologie judiciaire, voir LL, II, p. 85, n. 921. Cf. MERSENNE, *Préludes de l'harmonie universelle* (Paris, 1634), Question 2 (p. 34 sqq.): 'Dans laquelle tous les principes de l'astrologie



mes qui composent ou manient en connaissance de cause des tables des mouvements et des éphémérides;<sup>1</sup> enfin tu pourrais voir des hommes qui se charment de posséder comme des trésors sphères, armilles, astrolabes, quadrans et autres minables instruments de ce genre. Mais les hommes qui assument dignement des soins plus graves, ils sont à peine aussi nombreux que les portes de Thèbes ou que les bouches du Nil.<sup>2</sup> Tu t'étonnerais de voir communément juger comme des paradoxes les enseignements astronomiques que font des hommes si peu nombreux, et pourtant experts dans les phénomènes célestes grâce «au fait de voir de ses propres yeux» (αὐτοψία);<sup>3</sup> dans le même temps, il existe un nombre innombrable d'hommes qui parlent ou qui écrivent sur les phénomènes célestes, et cependant, ils forgent leurs opinions non pas à partir du ciel même, mais à partir de leur propre cerveau.<sup>4</sup> C'est exactement ce qui se passe pour l'ensemble de la physique: tu serais bien en peine de trouver quelqu'un qui philosophe à partir de la nature elle-même, et non pas de ses songes ou de ceux d'autrui. Quoique personne n'examine les phénomènes naturels eux-mêmes, on entasse cependant à leur propos d'immenses commentaires: c'est nécessairement de l'invention, puisque l'esprit humain, s'il ne s'appuie pas sur l'expérience et l'observation, est à la fois très stérile en bonne moisson, et très fertile en bagatelles. Toi qui l'as éminemment noté, tu veux tout expérimenter et ne te fier qu'aux expériences d'hommes dignes de confiance. Continue donc sur ce chemin: si une étincelle de vérité doit briller un jour, elle n'aura pas d'autre point de départ. Il faut lire le livre même de la nature, si l'on veut

judiciaire sont examinés'. Et Question 3 (p. 63 sqq.): 'Que les hommes savants, et judicieux rejettent l'astrologie judiciaire, comme une fable parce qu'elle n'a nul fondement, ou principe solide; et que toutes les maximes des astrologues sont dignes de risée: et conséquemment que l'on ne peut rien prédire d'assuré, ni de probable de la naissance des hommes par le moyen des astres'. Il insère dans cette question les considérations de Gassendi, et en fait mention dans une lettre à Peiresc du 26 juillet 1634 (CM, IV, p. 254): «Si vous voyez M. Gassendi, je vous prie de lui faire mes humbles recommandations. Je vous envoie un livre où vous le trouverez cité».

<sup>1</sup> Sur la critique des éphémérides qui s'amplifiera dans la suite de la vie de Gassendi, voir LL, II, p. 143, n. 1654 et p. 18, n. 188; lettre de Naudé à J. Dupuy (20 janvier 1638) dans *Lettres de Gabriel Naudé à Jacques Dupuy, 1632-1652*, éd. P. Wolfe, Edmonton, Alta, 1982. À Peiresc (29 mars 1636) dans G. NAUDÉ, *Lettres inédites écrites d'Italie à Peiresc*, éd. P. Tamizey de Larroque, Paris, 1887, p. 58.

<sup>2</sup> Expression empruntée à JUVÉNAL, *Satires*, XIII, 27. Montaigne cite ce vers (*Essais*, I, 39, 'De la solitude'), et Gassendi l'emploie dans une autre contexte mais selon le même credo, voir lettre à Valois du 20 janvier 1645 (LL, I, n° 348, p. 400).

<sup>3</sup> Gassendi reprend le terme à de multiples reprises, et c'est un credo de son activité d'astronome, ou en général d'homme de sciences, mais encore de philologue. Voir F. HARTOG, *Le Miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, 1980/2000, qui définit le travail de l'autopsie: «L'œil écrit».

<sup>4</sup> Même plainte et mêmes images dans la lettre à Snellius du 15 février 1625 (LL, I, n° 3, p. 5).



apprendre quelque chose de certain; il ne faut pas se faire un brin des hommes qui pensent que l'étude de la nature consiste en ces combats hirsutes et techniques («*floci-faciendi qui capri-laneas technicasque decertationes studium esse naturæ*»).<sup>1</sup>

Comme j'en arrive au moment de conclure, je déplore de ne pas disposer d'observation remarquable à ajouter comme un gage. Mais parce qu'il vaut mieux offrir un petit présent, même léger, que rien du tout,<sup>2</sup> je t'offre ici un cadeau non seulement léger, mais encore un peu froid. Car si le ciel nous refuse ses étoiles dorées, l'air en revanche est en veine de largesse en matière d'étoiles de neige qu'il m'en reste quelques-unes que tu voudras bien recevoir. Je veux parler de la neige sexangulaire,<sup>3</sup> c'est-à-dire, selon mon expression, à six rayons, que je dois maintenant te décrire maintenant telle qu'elle nous est récemment apparue. Comme nous avons fait étape à Sedan le 29 janvier (mon ami Luillier et moi),<sup>4</sup> la neige a commencé à tomber abondamment vers trois heures de l'après-midi. Chaque flocon avait la forme d'une étoile à six rayons, comme l'arborescence d'un rayon. «Comme dans mes commentaires de même que l'appendice d'observations célestes qui se trouve après le post-scriptum».<sup>5</sup> Porte-toi bien, mon cher Mersenne, et ne cesse jamais de m'aimer. J'achevais ma lettre à Charleville, sur la Meuse, en cours de voyage. Le 4 février 1629 de l'ère courante.

<sup>1</sup> Je ne sais comment traduire ce *floci facere*, littéralement «estimer de la valeur d'un flocon», c'est-à-dire n'accorder aucune valeur, dans la mesure où il annonce le développement qui suit sur les flocons de neige, et également l'expression laine de chèvre (traduit ici par *hirsute*) qui suit dans la phrase, voulant dire «aigre et turbulent», alors que le flocon de neige est classiquement rapproché du flocon de laine, d'après une comparaison venue de l'Ancien Testament (Psaumes, 147, 15: «Tu fais tomber la neige comme laine») et reprise par KEPLER, *Étrenne*, cit. p. 56.

<sup>2</sup> Sans doute est-ce une expression qui revient sans cesse sous la plume de Gassendi, d'un interlocuteur à l'autre. C'est assurément une formule de politesse et une *captatio benevolentiae*, mais pas seulement: l'échange de don et de contre-don est le mode de fonctionnement nécessaire du commerce entre savants dans la République des Lettres. Le vrai don de Gassendi, ce n'est pas son exercice sur Fludd, une commande, mais les observations. Notons surtout que cette formule joue, dans une surenchère de maniérisme baroque, avec le texte même de l'*Étrenne* de Kepler, qui est une variation rhétorique brillantissime sur le rien du tout, pris aussi en part polémique contre la résurgence de l'atomisme. Mais ce serait sans doute solliciter l'expression de Gassendi que de voir là une prise de position, aussi minime soit-elle, pour les atomes.

<sup>3</sup> La symétrie hexagonale des cristaux de neige s'explique par l'angle entre les atomes d'une molécule d'eau qui est tel que le réseau cristallin de la glace est hexagonal. Kepler a été le premier à s'intéresser à la forme des cristaux de neige au dix-septième siècle, et il avait compris que cette variété de formes était une grande énigme susceptible d'attirer l'attention des scientifiques.

<sup>4</sup> Selon CM, les mots entre parenthèses manquent dans l'édition de 1630.

<sup>5</sup> Voir Annexe II.

POST-SCRIPTUM<sup>1</sup>

J'avais déjà levé la main de la table, quand la lettre de Jacques de Valois m'a été très opportunément apportée, contenant les observations de Mars dont je t'ai parlé.<sup>2</sup> Je les prélève donc et te les envoie avec ma lettre. Mets-les à profit, utilise-les, quelle que soit leur valeur. J'ai oublié de te conseiller d'aller rendre visite aux remarquables frères Dupuy, ces hommes si curieux des lettres et des hommes de lettres, pour voir s'ils n'auraient pas entre les mains les quatre pages d'observations que Peiresc doit m'envoyer, comme je te l'ai dit. C'est par leur intermédiaire que cet homme insigne m'écrit le plus souvent et m'envoie ce dont je peux avoir besoin. Je te prie donc d'aller les trouver: qu'ils aient déjà les papiers ou qu'ils doivent les recevoir plus tard, ils te les consigneront volontiers quand tu leur auras montré mon *post-scriptum*. Si au contraire ils les ont déjà consignés à mon ami La Mothe Le Vayer, qui a à cœur, où que je sois, de me faire parvenir toutes choses que les Dupuy ou d'autres voudraient me transmettre, je lui écris ici de te remettre tout ce qu'il aura entre les mains de ce genre en même temps qu'il te donnera cette lettre en main propre. Une seconde fois adieu.

JUGEMENT DE FRANÇOIS DE LA NOUE À MERSENNE  
SUR ROBERT FLUDD<sup>3</sup>

D'habitude c'est à contrecœur que j'é mets un jugement sur les affaires ou les écrits d'autrui, parce que je sais que ce serait une entreprise presque infinie, vu leur variété et leur multitude à l'heure actuelle et qu'il y a quelque danger à se montrer curieux des affaires d'autrui. Mais notre patience étant éprouvée par une témérité sans mesure,<sup>4</sup> je pense que je ne dois pas attacher un prix tel à la religion du silence pour supporter que notre vé-

<sup>1</sup> Ce texte est édité dans CM, II, pp. 199-200.

<sup>2</sup> Jacques de Valois (17 mars 1582-décembre 1654), astronome français d'origine écossaise naturalisé le 15 décembre 1612, protestant, précepteur des enfants de Charles de Créquy, comte de Sault, bientôt duc de Lesdiguières, intendant de la maison et en 1623 trésorier général de France en Dauphiné, il se met à l'astronomie sous l'influence de Snellius avec qui il a de «grandes habitudes». Gassendi lui fait abandonner l'astrologie pour l'astronomie. Gassendi était chez son protecteur, à Grenoble, en 1624, quand il eut ses problèmes avec les *Exercitationes*. Valois meurt *ex nephritide* selon Boulliau.

<sup>3</sup> Cette lettre figure à la fin de l'*Epistolica*. Elle constitue la contribution du minime à la querelle. Elle a le mérite de bien poser l'enjeu de l'opposition à la cabale chrétienne. Rappelons que, pour bien la distinguer de l'*Examen* à proprement parler, les éditeurs des *Opera* l'ont fait figurer sur deux colonnes (pp. 267-268) et ne se contentent pas d'une simple typographie (ici une ligne) pour la séparer. Cf. CM, II, pp. 132-139.

<sup>4</sup> Le «nous» n'est certes pas ici un nous de modestie ou de majesté. C'est l'ordre qui se défend, voire l'Église entière.

rité soit mise en danger en même temps que notre vertu.<sup>1</sup> Il n'a donc pas convenu que, selon la vertu que tu professes, Votre Révérence (à ce que je juge du moins) tolère les discours déments et les paroles privées de sens de Robert Fludd, médecin-soldat,<sup>2</sup> en observant si bien le secret que tu te taises complètement, mais la grandeur de ton cœur n'a pas accepté que tu fasses l'épreuve de tes forces contre un ennemi inégal et sans gloire. Je ne peux pas ne pas vivement approuver la décision que tu as prise de t'en remettre au jugement d'autres hommes, et cela pour éviter de donner à penser que tu aurais précipité l'énoncé du jugement alors que tu es partie au procès. Tu as estimé que j'étais cependant du nombre de ceux qui en sont capables: il faut s'en affliger pour le bon avancement de ta cause, car je ne peux la soutenir autant qu'elle le mérite, et pour la mienne aussi, car je suis incapable de porter secours autant que je le voudrais à la vérité ainsi bafouée. Mais c'est bien l'ignorance et l'impudence de ton adversaire qui m'interdisent de te priver de mon suffrage en ta faveur, et je ne craindrai pas de les mettre à nu, après qu'il a lui-même fait connaître à tous sa bassesse dans des écrits publics. Je ne le ferai pourtant que brièvement et en me limitant à ce qu'un théologien est autorisé à donner de son travail pour nettoyer ces ignominies. D'abord tout le «système» (σύστημα) de physiologie,<sup>3</sup> qu'il invente et pour lequel il invoque l'autorité des divines écritures, manque de cohérence interne (comme l'attestent assez et même trop les «contradictions» (ἐναντιολογίαι) qui apparaissent du premier coup d'œil presque à toutes les pages) et chancelle sur son fondement. Car sa manière de solliciter les Écritures pour constituer ses dogmes ridicules et erronés est en partie inepte et contraire au bon sens naturel, en partie impie. Quant au fait qu'il compromet leur autorité dans les mystères de la chimie, c'est un sacrilège et un blasphème, et il n'est pas nécessaire d'ajouter quoi que ce soit à la censure de la Sorbonne qui a condamné l'impiété de Khunrath,<sup>4</sup> qui est en tout point semblable

<sup>1</sup> Je laisse ici le possessif à la première personne du pluriel, alors même que l'on pourrait juger que c'est un «nous» d'usage, et cela pour insister sur la dimension peut-être collective que La Noue veut donner à son texte, d'un minime s'adressant à un minime. Je m'y autorise du fait que la phrase suivant juxtapose un «vous» et un «je», les deux désignant le même Mersenne.

<sup>2</sup> Selon le titre que Fludd se donne, «armigero et in medicina doctore Oxoniensis», pour son livre célèbre, *Utriusque Cosmi majoris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia. In duo volumina secundum Cosmi differentiam divisa. Authore Roberto Flud, alias de Fluctibus Armigero et in Medicina doctore Oxoniensi* (Oppenheim, 1617-1618).

<sup>3</sup> Au sens de physique. On trouve le terme dans cet emploi par exemple dans les *Lettres latines*, de Louis de Valois du 26 septembre 1642 (LL, I, n° 219, p. 284).

<sup>4</sup> H. KHUNRATH, *Amphitheatrum Sapientihæ æternæ solius veræ Christiano-cabbalisticum nec non physico-chymicum, trestrium catholicum* (Hanau, 1602). Pour les détails de sa publication, voir U. ECO, *L'énigme de la Hanau 1609: enquête bio-bibliographique sur l'Amphithéâtre de l'Éternelle Sapience... de Heinrich Khunrath*, Paris, Bailly, 1990. Selon CM, II, p. 139: «La censure de la Sorbonne contre l'ouvrage de Kunrath est datée du 1<sup>er</sup> mars 1625; elle jugea le livre 'rempli d'impiez, d'erreurs et d'heresies, et d'une perpetuelle profanation sacrilège des passages de

à celle de Fludd. Ils tombent tous deux sous le coup de la même accusation. Quant à la magie, il peut à juste titre être soupçonné de la pratiquer. En effet, en plus du fait qu'il rétablit et consolide dans la mesure de ses forces des techniques (*artes*) interdites et prosrites par l'Église, et depuis longtemps déjà, les inventions qu'il forge à propos du génie ou du démon de chacun peuvent suffire à induire ce soupçon; mais notre soupçon grandit dans des proportions considérables à cause du zèle qu'il professe à l'endroit d'Agrippa et des vauriens de son espèce, qui sont accusés de magie. Il ne nous appartient pourtant pas de juger s'il se souille de cette ignominie, et je préférerais incliner vers la négative à cause de son absence de pratique en la matière, qu'il affirme, plutôt que de me prononcer inconsidérément. Pour ses écrits, nous pouvons et devons dire tranquillement et sans risque d'irriter qui que ce soit qu'il faut les anéantir et les arracher des mains des hommes pour qu'elles exhalent le moins possible leur odeur de curiosité condamnée. Nous le pensions déjà «complètement» (καθόλου) des livres naguère édités par Fludd, si ma mémoire ne m'abuse, mais ceux qui sont parus tout récemment ne valent guère mieux. Je laisse aux fils d'Esculape de débattre dans quelle mesure sa *Médecine catholique* est utile à la santé.<sup>1</sup> On ne peut nier qu'elle s'engouffre dans les erreurs que nous avons rapidement mentionnées, et il est généralement clair que, selon le vieux proverbe, il se rine des bagatelles «plus grossières qu'un rustre grossier». <sup>2</sup> Son *Combat de la Folie et de la Sagesse* n'est en rien digne d'un titre si splendide. En s'attribuant la Sagesse, il se trompe de beaucoup, et il aurait mieux valu qu'il change les rôles et prenne celui de la Folie: il en endosse si bien le rôle,<sup>3</sup> qu'il ne peut convenir à aucun homme aussi bien qu'à lui. La table des auteurs qu'il a mis en tête a une apparence qui attire les gens assez mal avertis pour qu'ils puissent être induits à perdre de bonnes heures.<sup>4</sup> Il n'y a même pas l'ombre

la sainte Ecriture; il abuse des plus saints mystères de la Religion Catholique, et conduit les lecteurs aux arts deffendus et abominables'. Mersenne a reproduit plus tard cette censure tout du long, *Questions théologiques, physiques* (Paris, 1634), pp. 133-135, en faisant précéder le texte d'une digression où il combat ceux qui 'ont voulu donner un sens naturel à l'Ecriture sainte, comme ont fait Kunrath dans son *Amphitheatre*, Flud dans tous ses livres, et plusieurs autres, comme si le seul vray sens de l'Ecriture ne se devoit entendre que de la poudre ou de la pierre physique, ce qu'ils disent et essayent avec une impiété d'autant plus grande qu'ils la cachent avec plus d'accortise et d'adresse souz le voile de la pieté' ».

<sup>1</sup> *Medicina catholica, seu Mysticum artis medicandi sacrarium. In tomos divisum duos. In quibus Metaphysica et Physica tam sanitatis tuendæ quam morborum propulsandorum ratio pertractatur. Authore ROBERTO FLUDD, alias DE FLUCTIBUS, Armigero et in Medicina Doctore Oxoniensi. Non est vivere sed valere, vita* (Francfort, 1629). Selon CM, l'ouvrage, dont un second volume parut en 1631, ne s'adresse pas particulièrement à Mersenne.

<sup>2</sup> D'après CATULLE, *Poésies*, XXII, 14: «Inficeto est inficetior rure».

<sup>3</sup> Ou bien «il en porte le masque», selon l'ambiguïté de *persona*.

<sup>4</sup> L'expression «male conlocare si bonas uoles horas» se trouve chez MARTIAL, *Épigrammes*, I, 114.

de la vérité, à moins qu'il ne veuille que ses semblables se plaignent après avoir été incités à se plaindre, puisque le fait que tu l'aies fait fut la preuve qu'il était un bon écrivain; il est vain en effet de demander de caresser ses erreurs, sauf si on a affaire à des pécheurs. S'il a confondu pêle-mêle les uns avec les autres, c'est à dessein, pour que la communauté avec les bons protège la cause des mauvais. Dans l'ouvrage lui-même, en dehors de sa continuelle «logomachie» (λογμαχία),<sup>1</sup> presque rien n'est pertinent. Tout y fait insulte à la modestie chrétienne, dont Fludd fait étalage avec des «preuves» (τεκμήρια) et des marques illustres d'un caractère tempérant. Tout ce qu'il avait un jour bâti dans tous ses livres, il le dilue en le niant et en multipliant des interprétations contradictoires (par exemple le fait que «Dieu ou l'Esprit saint est l'âme du monde, que l'âme est mortelle, mais que par le péché, etc.»); il refuse absolument le combat plutôt que de le livrer résolument, et il cherche à détourner la faute plutôt qu'il ne l'assume. Il dénigre de temps en temps la philosophie d'Aristote; mais il se contente de lui lancer des injures verbales, en évitant soigneusement de se lancer dans une réfutation difficile de cette philosophie qu'il méprise aussi facilement que légèrement. Un homme sans mérite ni expérience ne peut que lancer des injures inconsidérées. Il décide que Dieu est l'âme du monde: dans le fait qu'il a établi que Dieu est l'âme du monde, on peut voir qu'il pêche par la seule façon qu'il a de s'exprimer, par exemple parce qu'il va au-delà du sens d'une question très largement débattue chez les philosophes si assurément il a établi cela en tant que Dieu soit présent en toutes choses comme le principe premier de la vie. Mais puisqu'il attribue aussi à Dieu d'entrer en composition avec la matière pour le mode de la forme que nous appelons informant, puisqu'il veut que la matière elle-même soit coéternelle à Dieu, et puisqu'il semble ôter toute propriété aux choses créées, et surtout la capacité et la puissance efficace d'agir, il faut le condamner non seulement pour sa témérité (car il contredit la doctrine des écoles), mais aussi pour son impiété (car il insulte à la nature et à la bonté divine). En tout cas, je vois un argument très puissant et très pertinent pour l'accuser d'impiété dans le fait qu'il prétend être lui-même conséquent dans sa doctrine en appelant Dieu l'auteur du péché. Il ne parle pas plus religieusement des anges: en interprétant que ce sont des émanations et des vertus de Dieu, ou bien il nie qu'il y ait des substances intellectuelles séparées, ou bien il veut dire que Dieu opère par leur intermédiaire tantôt d'une manière, tantôt d'une autre; ou bien (c'est plus grave), il tombe dans l'hérésie des Saducéens;<sup>2</sup> ou bien il répand des bagatelles et s'empresse de jeter de la poudre aux yeux en créant de nouvelles expressions. Je n'ajoute rien sur ce qu'il déclare d'après la cabale sur les

<sup>1</sup> Le terme qui implique le combat renvoie naturellement au titre d'*armiger* que Fludd s'accorde.

<sup>2</sup> Les Saducéens niaient de fait l'existence des anges et des esprits.

noms, les distinctions, les propriétés, les ministères, etc., des anges, puisque le jugement de l'Église a naguère repoussé tout cela. Il mérite surtout la censure de tous pour son opinion sur le triple démon triplement imparti à l'homme;<sup>1</sup> il est superflu de renverser par surcroît une opinion qui s'écroule sur son propre fondement.

Le livre qui s'appelle le *Souverain bien* fait un mensonge sur le nom de son auteur. D'après le style, il est certain que ce n'est pas Joachim Frisius, mais Robert Fludd qui se cache sous ce nom; et des indices dispersés ça et là le prouvent. Pour commencer par le titre, l'impiété y brille en ce que l'auteur fait du Souverain bien l'objet même de la cabale, de l'alchimie et des frères de la Rose-Croix. Si au contraire il veut parler d'une fin extrême commune avec tous ceux qui en proposent une, il crée une ambiguïté hors de propos et puérile. Sur l'alchimie, les experts en jugeront: il n'est personne qui ne le prenne en flagrant délit de vaine vantardise. Dans la cabale, il révèle sa vanité (le mal est commun) et son ignorance. Il est impossible qu'un homme qui en impose et se trompe de façon aussi éhontée que Fludd soit tout à fait versé dans le savoir hébraïque. Par les frères rose-croix il recourt à l'interprétation mystique par laquelle il désigne sans aucun doute les libertins, lui-même étant digne d'être battu par Calvin, de sorte que l'homme soit un loup pour l'homme et que les libertins se battent entre eux, à moins que Fludd ne soit plus mécréant que Calvin dans ce domaine, lui qui, alors qu'il tâte de toutes les sectes, affirme qu'il ne lui en reste aucune.

Tels sont les thèmes que j'ai trouvé à recenser et indiquer en bref, dont je sanctionnerai l'examen en prenant tout le danger pour moi, si la chose a tant d'importance qu'elle ne trouve pas à s'accréditer par un autre garant. Selon la charité dont j'embrasse les hommes en errance, je prie encore et encore pour Fludd que Dieu lui donne le bon sens, et je désire grandement que tous ceux qui lui ressemblent aient les mêmes dispositions.<sup>2</sup> Quant à toi, je veux que tu trouves en moi un homme qui non seulement approuve ta décision (comme je l'ai exprimé au début), mais encore te dissuade d'en prendre une autre, s'il t'en vient une à l'esprit. Il ne faut rien craindre de ces flots qui se dissipent d'eux-mêmes et deviennent écume, jouet des vents, et rien ne les brise autant que leur propre intransigeance,<sup>3</sup> et ils s'écroulent d'eux-mêmes, entraînés par leur propre mouvement (*suapte impetu*). Les questions que tu me poses sur la cabale demanderaient un examen trop précis et appliqué pour que je puisse te le promettre, vu mes occupations du moment.

<sup>1</sup> Lumière, ténèbres et eau (sous l'influence de la théorie paracelsienne du mercure, du soufre et du sel) selon l'alchimie divine de Dieu.

<sup>2</sup> Rappelons que *charitas* est la devise des minimes.

<sup>3</sup> Je traduis ainsi le *firmitas* de La Noue. Cela renvoie au dogmatisme de Fludd. Quant aux «flots», c'est un jeu de mot sur le nom de Fludd qui s'appelle lui-même, dans ses titres en latin *De Fluctibus*.

Je me hâte de te dire brièvement qu'on ne peut pas espérer en tirer quoi que ce soit pour les sciences: elle s'attarde sur des questions vétilleuses (*apices*), s'y alanguissant misérablement, et ses deux parties sur la *Mercavah* et sur le *Berescith* sont salies de bien des fables et considérablement déformées par les songes d'hommes oisifs.<sup>1</sup> Tout ce que l'on pourrait en extraire d'illustre et de solide ne peut être du tout comparé à ce que nos théologiens et nos philosophes nous enseignent sur la même matière.<sup>2</sup> Ce que tu ajoutes sur le sens des Écritures appliquées aux choses naturelles (par exemples les opérations ou les effets de la chimie) doit être proscrit: ce n'est pas la peine de l'examiner. Sans compter que ce sens contredit le sens littéral, il ne peut pas non plus être rapporté à l'allégorie, à la tropologie ni à l'anagogie.<sup>3</sup> Ensuite c'est monstrueux de voir à quel point ce sens s'éloigne de la fin des Écritures qui est le Christ, c'est-à-dire la charité ou l'amour de Dieu en même temps que de son prochain. Enfin on ne peut rejeter que ce soit par accommodement, lequel, puisqu'il a la charité pour but, se trouve aussi loin de cette fin que la cupidité, racine de tous les maux, est éloignée de la charité, origine de tout ce qui est bon; ajoute qu'un accommodement de ce genre est ridicule, profane et sacrilège. Je vois donc impiété et blasphème dans tout ce que les inventeurs de ce sens osent proférer (par exemple que, par son bénéfice, nous pourrions être amenés à la connaissance des mystères de la foi), et je me promets de l'expliquer plus abondamment, dans des dissertations particulières, quand j'en aurai le loisir. Entre-temps réserve un bon accueil à ce que j'ai commis au milieu de mes occupations, et continue à aimer comme tu le fais ton ami La Noue: car le fruit le plus agréable de l'amitié est que nous brûlions d'un parfait amour par échange de bons offices. Adieu. Depuis notre cabinet des muses, près des murailles de Paris, le 20 novembre 1628.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Bereschith* veut dire «genèse», c'est le premier mot de la Bible hébraïque. *Mercabah* signifie «chariot» par allusion aux roues et aux animaux mystérieux d'Ézéchiel, 1, 4-26. Le *Bereschith* et le *Mercabah* résument la science de Dieu et du monde, la théologie ordinaire pour le premier, et la théologie mystique pour le second.

<sup>2</sup> Allusion à la cabale chrétienne.

<sup>3</sup> La Noue renvoie ici à la typologie d'interprétation des Écritures, telle qu'elle a été fixée par saint Augustin dans le *De doctrina christiana* et qui sert de cadre de référence fondamental de toute exégèse.

<sup>4</sup> 12 des calendes de décembre. Le couvent des minimes se trouvait Place Royale (c'est-à-dire pour nous place des Vosges), en effet assez proche des murailles.



HORS-TEXTE DE L'EXAMEN  
*DE LA PHILOSOPHIE DE FLUDD*

TEXTES LATINS

P. GASSENDI, *Opera omnia*, Lugduni, 1658,  
t. III, pp. 213-216; 264-268



AD REVERENDVM, ET DOCTVM PATREM F.  
**MARINVM MERSENNVM**  
**EX MINIMORVM**  
 ORDINE,  
 IN FLVDDANÆ PHILOSOPHIÆ EXAMEN  
**PETRI GASSENDI**  
 PRÆFATIO.



EDDIDIT mihi, mi MERSENNE, Lacurdarius noster tuas literas in itinere, ante Natalicia. Quod verò non ex tempore, sed iam post mensem tibi respondeam, non est profectò cur causam requiras. Nosti enim votis tuis neque citò, neque paucis potuisse satisfieri. Cùm postularis scilicet ex me, & eorum librorum, quos vnà cum Epistola legendos misisti, censuram, & cælestium à me factarum, si quas mecum circumferam, Observationum communicationem; tum libri illi fuere euoluendi, ac alij etiam eiusdem Authoris (quantum nancisci, & legere peregrinanti licuit) habendi præ manibus; tum scribendum, & expectandum, num quibus ex locis Observationes depositi iure commendatas habeo, intercè rerum acciperem. Sed de Observationibus postea.

Quod priore efflagitas loco, illud est, vt postquàm libros videro, quos Nundinis proximè elapsis Robertus Fluddus in te emisit, quid de illis sentiam tibi explicem. Vidi itaque, mi MERSENNE; ac rem exigis, qua, vt prima fronte nulla videtur facilior, ita attentius consideranti difficilior mihi nulla est. Facillimè quippe adducar, vt meam tibi mentem aperiàm, & si nexus amicitiae nostrae attendendus sit, & spectanda illa tua, quæ mihi pridem & eminùs, & cominùs spectata est, omnigena eruditio. Alterum enim efficias, vt, quod amici proprium sit, victoriam tibi expeditam faciam: alterum, vt legitima, & quæ iudicem permouere possit, præsumptione id agere videar.

Attamen quod difficultatem mihi faciat, illud primùm est, quod exuere debeat amici personam, qui iudicis induit. Quanquam hoc leue fuerit, cùm tu quoque facillè probes quod præclarè est ab Aristotele dictum, *ὅτι οὐ φιλονεικῶν ἀπομνηστέον τῶν ἀληθῶν*. Neque verò hoc in fronte obiiicio, quasi de tua causa diffidam; sed vt præparatus accedas ad perlegenda omnia, quæ sincerè dicturus sum. Verùm succedit causa grauior, quod videlicet curatæ meæ suppellectilis non ignarus, attendere debeam ne clarissimos inter Viros sedere videar quasi Arbitr. Quamquam enim longè absum, vt illum tuum Antagonistam ex æquo tecum faciam; nihilominùs negari non potest, quin ille reuerà multiscius sit: quin omnibus Viris literatis hoc sæculo innotuerit: quin Bibliothecæ celebres multis, magnisque, quæ ab ipso prodeunt voluminibus, breui sint complendæ. Hisce accedit argumenti genus, de quo vos inter controuersia est. Cùm Philosophiam enim apertam, & sensibilem ipse prosequaris: ille tamen sic philosophatur, vt velit semper delitescere, atramentum offundendo, sub quo hamum effugiat. Ecquò verò nodo continere liceat mutantem vultus Prothea: aut quomodo deuicisse illum gloriari vnquàm

In colloq.  
Rhodost.

quàm valeas, quem licet in ore, & oculis omnium è statione deieceris, solertia, tamen ea est, vt deiectum te, se stantem propè persuadeat? Adiciamne quod rideas? verendum mihi, ne beatissimi isti fratres Crucioseï, qui vt Gygis annulo tuti nos semper inuisi circumuolitant, pessimè me excipiant, si reuelare quidpiam contendam ex arcanis illis, quæ infanda sunt? Cùm illud enim, quod ex me rogas, declarari minimè possit, nisi retegendo quasi Bonæ Dæ mysteria: timendum fortè meo capiti, ne deuocatur omnibus diris. Videlicet minæ illæ terrent, *Domine Politice, Domine Politice, nimis liberè sententiam tuam eloqueris. An non autem vereris, quòd Domini fratres illud sciant, & forsitan in futurum tibi illud compensaturi sint? Quid silupus in fabula?* Quàm horrerem, si aut cùm ipsis aliquando nomen dedissem, refractarius essem, & Apostata: aut si aduersus eorum præstigias non essem iampridem factus exorcista!

Sed his omisiss, illis superatis, mos tibi demùm gerendus est. Et optafsem quidem magis sententiam tuam accipere, quàm meam incitiam tibi proferre. Quanquam enim pro modestia tua singulari præoccupaturus sis causam vnicuique propriam merito haberi suspectam, præstareque vt alienis diiudicetur oculis: Et *Philautian* tamen in te *Philautia* longè vincit; & non ignoras tenue, Scepticumque meum ingenium vix posse quidpiam exerere, quod tibi probè satisfaciatur. Age tamen, quando amicitia iure illud postulas, vt quomodocumque tandem meum tibi sensum hæc in re aperiam, quod tergiverter nihil est. Neque enim vt rogatus, cantor obmurescere debeo, qui ineptus videri malo, quàm amico non obsequi. Hoc vnum velim præfari liceat, meas me nugas; & coniecturas nunquam venditare pro veritate ipsissima. Tametsi enim tu me ferè Pyrrhonium esse prohibes, sicque semper virgere soles, quasi aliquid habeam, quod Dogmaticis proferam: vicissim tamen amicitia iure illud debes concedere, vt viuere in diem liceat, & nihil vnquam vel efferre, vel excipere præter fines meræ probabilitatis. Hoc certe loco eam Fluddo sententiam videbor tribuere, ob quam vir cordatus posset stomachari: Verumtamen, vt valde exopto aliud animo ipsi insidere, quàm ego videor ex eius libris satis apertè colligere: ita contestor ipsum posse eo se modo interpretari, vt sensum hunc meum corrigat. Quorsum id enim ipsi denegetur? Itaque ea mihi est mens, vt quæcumque tandem mea videatur vel dictio, vel sententia, nolim vnquam seu veritati, seu personæ factum præiudicium.

Accedens iam ad Opera Fluddi conscripta aduersum te, videor primùm dicere debere *de scribendi genere*, dicturus postea *de argumento*. Cùm attingo *scribendi genus*, elocutionem non intelligo. Suo quisque modo loquimur, & seu Barbarismus, seu Græcismus sit, curanda parom verba sunt, dummodo sensus constare possit. Duo sunt, quæ duco potius obseruanda: vnum est, quorsum quod opere vno congerere in te poterat, in duo tamen digesserit, mutuatus nomen fictitium, quod faceret alteri præfixum: Neque enim solum illud, quod *Sophia cum Moria certamen* inscribitur, ipsius Roberti est: verum illud quoque aliud, titulum fecit *Summum Bonum* quamuis illud dicatur esse per *Ioachimum Frisium*. Argumento mihi est, quòd ex eadem officina Typographica, tempore eodem, & in eadem serie Fluddani certaminis prodierit: Quòd idem Genius, idem scopus, idem in te animus, idem stylus, eadem, verba, principia prorsus eadem: Quòd aliquoties examinatus quæ tu dixeris, præscripserit, non *Ioachim*, sed apertis verbis, *Roberti examen*: Quod denique hic meminerit Apologetici tractatus, in quo olim Roseam Fraternitatem defenderit *aduersus calumnias cuiusdam*, quem constat fuisse Libanum. Cùm res porrò se ita habeat, coniecto causam conscribendi posterioris huius tractatus imponendique in eo nomen mutuatitium, fuisse primùm vt te conuictis onerare pergeret, quasi sat multa maledicta priori illo non euibrasset. Deinde vt alium authorem inducens

Lib. 1. pag.  
24. & lib. 3.  
pag. 16.  
Lib. 4. pag.  
29.

*Præfatio.*

215

ducens aduertum te , ostenderet se solum non esse , qui contra te arma sumpsisset ; sed adesse quoque alios , qui à suis partibus starent. Vt denique opere isto , quasi vno fasciculo colligeret quæ de arte sua nomine quaduplici , sed reipsâ vna sentiret , delitescens interea quasi Apelles post tabulam.

Alterum , quorsum stylo tam infenso scribere aggressus sit. Sanè verò hîc , mi MERSENE , negare non licet , quin tu ipsi ita scribendi anam aliquam feceris. Reuerà enim dici potes paulò acriùs illum tetigisse. Ac zelus quidem , quo euectus es , commendari cùm debeat ; attamen te latere non potest quin admodum durum sit viuenti in Christiano Orbe appellari *Cacomagum* , *Hæretico-magum* , seu *fatidæ* , & *horrendæ Magia Doctorem* , & *propagatorem* : audire , non esse *ferendam huiusmodi doctorem impune* ; prouocato Principe , *visi de illo penas sumat* ; minisque etiam adhibitis , eundem propterea *breui submergendum fluctibus æternis* , &c. vt nihil dicam de Atheismo , atque Hæresi , quam tu quoque obiicis Fluddo. Hæc nempe sunt , quæ Rufini , aut D. Hieronymi irritare patientiam potuissent. Alter enim cùm patientiam requirat in cæteris , qui vel tamen vnus *Hæreseos crimen ferat* , aut *disimulet* , hunc clamat *non esse Christianum*. Alter verò , *Nolo* , inquit , *nolo in suspitione hæreseos quenquam esse patientem*. Quid fecissent in crimine , seu suspitione aut Atheismi , aut Cacomagiæ ? Verùm vt Fluddus laceratus causam aliquam habuit cur deberet exacerbari , & Apologiam facere : sic tenuisse modum mihi non videtur , cùm tam ardentè excanduit. Profectò enim virum literatum maior quædam , vt mihi videtur , decuit , moderatio. Testatur *se calumnias tuas contra naturam suam pacificam ad scribendum fuisse excitatum*. Ego , vt sat pacificum cre-

In fronte  
Cetam.

Veniendum nunc quidem est ad *Argumentum* , quod Fluddus pertrahat in gemino illo Opere : sed præhabenda tamen clavis est , quâ latentem eius sententiam aperire liceat. *Enigmata perpetua sunt* , quibus te alloquitur. Quomodo verò ea , quæ dicit , subiici valeant examini , nisi priùs intelligantur ? An-ne Andabatarum more contendendum ita est , vt vnus in Boream impingat , alius in Austrum ictus excipiat ? Patere ergo , vt priùs eliciam ex variis Fluddi Operibus , quæ ille Philosophiæ suæ principia statuit , & sequitur. Sic enim demùm ipsius mentem venari per-facile erit : facta præsertim Methodò , quâ , quæ ille tam multa sparsim , ac veluti tumultuariè scripsit , in vnum quoddam quasi corpus , & consonantiam redigantur. Ac fateor quidem me nullam fuisse in hoc studij genere operam collocaturum , nisi satisfaciendi tibi incubuisset necessitas. Quàm multæ enim artes sunt , quibus , dum respirare licet , animus magis delectetur ? Veruntamen nihil pœnitebit temporis quidpiam triuisse in his , si laborem tibi meum rescuero non displicuisse. Cæterùm autem , cùm Fluddanæ Philosophiæ Principia merè Alchymistica sint ; tu mihi facillè ignosces , si albiuendo his de rebus sermonem instituam. Neque enim artis peritus , seu , vt loquuntur , *Doctrinæ filius* aut sum , aut haberi volo.

Satis



216 *In Fluddana Philosophia Examen, Prefatio.*

Satis erit, si functus officio Delij cuiusdam vrinatoris, quantum quidem in me erit, expiscari valeam, ac in lucem educere quæ faciant satis ad institutum. Dicamus itaque primum de ipsis Principiis spectatis generalius; de eisdem acturi deinceps, tum ut constituunt multiplicem Mundum, tum ut in illis constituendis harmoniam quandam faciunt: Et recentes illius libros aduersus te scriptos postea examinemus.



EXAMEN

ut Bahal, Bahal, inelamaverit: cum adfuturos sibi ut Deos à machina sperauerit: cumque ex his proficere nihil omnino potuerit (scilicet illis adeo beatis non sic vacavit dinutere) Nihilominus ipsorum aduentum, ac per ipsos restorationem huius temporibus faciendam tanti putavit esse momenti, ut sicut Christo olim nascente novum Sidus exortum est: ita Fatibus iam iam emersurus duæ illæ stellæ, altera in Cygno; altera in Serpentario recenter apparuerint. Vide, si placet, in Apologia & figuram posterioris stellæ natalitiam, & quod de illa iudicium fertur. Ego mirari satis non possum quousque evadat humanæ mentis credulitas; adeo tenere modum non potest. Ac de rudi quidem, & à media plebe ingenio nihil fortè mirum: sed ipsi Fluddo, viro, ut ipse ad Fratres Cruci-roseos scripsit, natusque nobili, viro Medico, viro tot bonarum

rerum non ignaro, ista inducta in animum fuisse, quoniam non merito obtupefcat? Nisi fortè, quod ad ingenia spectat, chlamydatos æquè ac turbam in vulgus accenseas. En quidpiam non ab simile. Habebam nuper præ manibus libellum Spinæ nescio cuius, ex Italia Medii, qui ex eadem stella, in Serpentario, & alia, quæ in Cassiopea iam antè apparuerat præfagiit tribus abhinc annis magnam Mundi Catastrophen, prodente se novo Propheta, qui Mohamedi, & aliis æquiparari debeat. Scilicet ingenium eodem succo tinctum, eademque cum Fluddo nihil non credendi facilitate præditum. Quid hic facias? dolendum, si quid in Religionis decus cedat: Quod superest, nota esse debet caligantis, & infirmæ animorum naturæ conditio, quæ nihil adeo tenue, flaccidumque est, cui non esse innitendum ducatur.

Verum hæc tandem, mi MERSENNE, circa Libros adversum te à Fluddo conscriptos sufficiant. Tu, si nihil fortè actum est, quod tuæ de me expectationi respondeat, ius in teipsum dicito. Quippe perspectum tibi esse debuit quàm haud magna essem in te; cum mihi nihil fuerit antiquius, quàm ut tibi quid operis præsciberem obtemperarem. Sin quidpiam fortassis occurrerit, quod non improbandum videatur: tum & laboris huius qualicumque fructum feram amplissimum; & alias me tantò alacrius accingam ad opus, si quid ex me fortè requisieris, quantò spes est, ut me prouoces ad studia, quæ magis delectent. Non enim te laret ut cum fuerim aliis Exercitationibus innutritus, istud philosophandi genus non proberim maximè,

*Sed tua me virtus tamen, & sperata voluptas  
Suavis amicitia quemvis efferre laborem  
Suadet, & inducit noctes vigilare serenas.*

Hic certè utcumque industriam desiderare valeas; non est tamen quod putes mihi defuisse promptum animum, quo non difficultates modò initio iam propositas, sed & angustias temporum & locorum molestias peralacriter superarem. Videlicet ista conscripsi non solum extra proprios Lareis; sed & in mutatis subinde hospitibus, ut viatorem decuit, & inter niueis, ac frigora Cæli huiusce inclementioris. Quamquam verò facillè obtinui à Corculo hoc meo Luillero, quicum nostri hæc meas peregrinationes institui ut liceret, quandiu tui causâ necesse foret, interquiescere; quamquam hæc etiam Arduennæ seges *ποσειδων* abunde succurrit, quæ tempestatis sæuitiem, quantum fas fuit, temperaret; attamen nec censui Capitis tam cari abutendum indulgentiâ; nec illis propterea abundare potui studiorum subsidiiis, quæ laborem & promovere, & subleuare aliàs potuissent. Siquidem & perpaucas licuit Bibliothecas inuisere, & non vacavit Sarcinulas onere nouo prægrauare. Quod memoro, ut excusationem elucubrato Opusculo texam; sat enim sentio quam multa sint, quæ iudicii tui censuram non ferant. Sed tu voluisti me & quam-primùm, & copiosè rescribere: vide quid licuerit præstare. Fortassis non illud, quod tu visus es præcipuum caput facere, ut Fluddi mentem diuinarem: vereor enim ne & non satis assequutus illam fuerim, & quod visum mihi circa ipsam est non dixerim satis apertè. Multus fui: & suspicor tamen quam mihi breuitatis legem, in argumento tam vasto, ab initio indixeram, induxisse obscuritatem. Ut cumque sit, aut tibi melior Fluddanæ sententiæ interpretatio aderit: aut istam meam sic emendabis, ut nisi prorsus germana sit, videri certè probabilis possit. Coniecturam fore à principio dixi; coniecturam esse iam nunc repeto: quomobrem ea, ut esse potest erroris multo obnoxia; sic & limam ingenuè rogar, & facillè veniam meretur. Adde solum, si quidpiam ex ea tibi fortè arripserit, pro votis mihi esse, ut adversus Fluddum id scitè vsurpes. Nolim quippe, tamen ille non abstinerit à probris, maledictis, scommatibus; ipse non temperandi tibi occasionem ex ista mea interpretatione accipias. Sæt multa tibi argumenta sese aliunde offerant, ubi operi admo-

ueris



*Examen.*

265

ueris manum. Ego non tam multa collegi, quàm nonnulla attigì: cùm is vnicus mihi fuerit scopus, vt ex patefacta aduersarij mente complanarem tibi viam, quâ in illum incederes. Quare hoc tuum superest opus, pro Religione, pròque Natura decernere strenuissimè. Caue modò, ne, quod iam dicebam, tua illa morum lenitas inter scribendū exasperetur. Si moderatius inter vos agendum imposterum sit, necesse est integrum restituzio abs te incipiat: habuit enim ille huc-vsq̃ue quorsum ageret vnde vi. Sic & gloriosum tibi erit temet ex teipso hanc reportasse victoriam; & planum simul facies te non aliquo viri odio, sed veri zelo fuisse accensum, cùm in illum inuectus es. Dicerè vti nihil minus literatos viros decere videatur, quàm hæc clamosa, conuitiisque intertexta contentio: at ipse tu rem non ignoras, & te assensisse aliàs memini, cùm illum Tragi-Comicum nostrorum Controuertistarum scribendi stylum improbarè. Scilicet mordacia hæc verba multebreis quidem animos afficiūt: at viri Sapientes, cordati, & qui in graui aliqua, vt est Religionis, materia versari se putant, nihil est, quod exhorreant magis. Hinc author quoque tibi fuero, vt valere iubeas Carminè illà farraginè, cuius ad me exemplum misisti. Legi, fateor, nec sine risu illa & Epigrammata & Anagrammata omnia. Lepida sunt, acu rem tangunt, & quod est caput, symbola sunt, quibus amici illi tui testatam erga te fecerunt raram beneuolentiã. Verùm quid illa ad rem faciunt, vt propere debeant Responsonis tuæ partem aliquam facere? Fluddus ipse aduersum te similia quædam corrogauit: quid necesse est illum imitari, si quicquam egit pueriliter? Crede mihi, hæc omnia seu aduersum nos, seu pro nobis faciant, contemnenda perinde sunt. Vir eximie sapiens nequidem aduertit, maiorque est, quàm vt isto, seu quiritationum, seu cantillationum genere moueatur. Nullum iam librum prodire videas, in quo non similis congeries carminum encomiasticorum bonas occupet paginas. Quidnam poteramus infulsius supra artem illam seriam anteaكتورum sæculorum seu cogitare, seu facere? Probandum quidem, si quod elogium post Authoris obitum à laudato quodam nec suspecto viro apponatur operibus: verùm quid putes de istis sentiendum, qui cùm sint adhuc ipsi in viuiscum ipsi curent <sup>in vrbibus</sup>, euulgationemque suorum operum aut mendicantur, aut saltem patiuntur hyperbolicas hæc laudes ipsi penè fronti inscribi? An cogitant fore vt hoc sibi vanitati minimè vertatur? vt quæ sita hæc commendatio existimationem operum haud minuat? vt sibi Lector nasutus persuadeat hosce seu cygnos, seu cornus Poetas aut ea legisse, intellexisse, ve, quæ depredicantur aut illustres esse, & qui nullam sibi ex eiusmodi adscriptione gloriolam ambiant? Sinto proinde amici tui, qui hanc tibi aduersus Fluddum nauare operam voluerint, & in quos verearis, ne ex Carminum suppressione, ingratus appareas. Parum id curandum, cùm, si illi quidem & veri tibi amici sunt, & tui solum causâ egerunt, facillè effecturus sis, vt non agrè ferant eiusmodi Anagrammatismos, dieteriolæque omnia rescindi. Quippe amici alia tibi sunt occasione cohonestandi; & aliud iam in Antagonistam telorum genus parandum est. Quanquam tu omnia & vides acutiùs, & diiudicas acutiùs; quare sic te geres, vt videbitur. Mihi meam sententiam ingenuè dixisse est satis.

Quod posteriore me rogas loco, illud est, vt si quas habeam penes me Cælestium rerum Obseruationes, quæ instituto illi tuo, generoso sanè, deseruiant, illas tibi impertiar. Habeo itaque mecum aliquas: sed non eâ formâ, qua velim tibi in re tam seria facere fidem. Siquidem cùm domo discessi, exscripti solum pauculas in scheda, quibus neque obseruandi modum, neque Siderum altitudines, quibus momenta temporum fuisset venatus, apposui. Hoc totum est, quod circumgesto; cùm vberiore aliqua singulorum designatione tibi, vt video, opus sit. Eamobrem statim ac tuæ mihi reddidæ fuerunt literæ consilium cepi, quo ista quoque in parte tibi facerem satis. Scripsi nempe illicò Diniam, Aquas-Sextias, Gratianopolim: quòd vbiuis locorum illorum Obseruationes, quæ in vsum tibi cedere possint, depositas habeam. Habeo enim Dinix penes Saluatorem Taxilem in eadem mecum Ecclesia Canonicum, & amicum singularem; cui cum cæteris meis aduersariis plurimos quoque Obseruationum fasciculos concredidi. Habeo Aquis-Sextiis penes eximium illum virum Nicolaum Fabricium, Petris Toparcham, & Parlamenri Consiliariū, haud tibi ignotū (ecquis enim Literatorum, cui ille cognitus non sit) ad quem, enixè id postulantem, paucis ante discessum diebus Quaternionem misi, quo eadem propè, quas tu exigis, Obseruationes contineantur. Habeo Gratianopoli, apud Iacobum Valesium, amicum sincerum, & tibi etiam, vt reor, notum: cui pridem inter cætera copiam feci obseruationum à me habitatum circa Martis Acronychismum, & Stationem alteram anni 1623. Hosce ergo per lite-

ras post acceptas tuas rogavi, ut aut observata aut observatorum exēpla, ad me quamprimum mitterent. Porro nihil adhuc accepit ita iam penè omnia sunt, ex quo Lugduni pestis grassatur, interrupta commercia. Spero tamen fore ut breui, seu Gratianopoli, seu Aquis transmittatur aliquid. De Dinia nihil tam citò spondeo: quippe & rarò, & prorsus tardè aut illinc ad me aut ex me illuc literæ perueniunt. Sed si interea aduersus Fluddum scribere quidpiam mediteris: opportunè satis, opinor, adesse omnia poterunt. Postulas etiam, ut si quidpià iter faciendo obseruārim, illud tecum communicem. Non satis capio quo in genere intelligas obseruationem. Etenim, si mores, si alia requirasi prolixum nimis, & nec temporis, nec loci huius peris commentarium. Si obseruata quædam cælitusfuspia mihi ducis ex corde. Existimāram posse fieri, ut liceret mihi in itinere saltē Ciuitatum aliquot insignium latitudines obseruare: At mea me longè fellit spes. Mature enim dimittendum fuit quod mihi ad hoc muneris comparaueram *Instrumentum*. Videlicet nisi fecissem, habitus fuisset haud dubiè (qui mores, quæ tempora sunt) pro locorum exploratore. Itaque illud, quo ardebam obseruandi desiderium, studio salutis temperandum fuit: eæque solæ curæ nutriendæ, quæ & innocentes essent, & suspicionem non facerent. Succurrere poterat malo, si raris aliquot in locis studiosos Cæli offendissem, qui ipsi essent instructi idoneis ad obseruandum organis. At, mi MERSENNE, dici non potest quàm paucos sui dignos ducat immortalis Vranie. Iudiciarios quidem vbique Astrologos videas: videas qui scitè motuum Tabulas, Ephemeridasque aut texant, aut versent: denique videas qui Sphæculis, Armillis, Astrolabiis, Quadrantulis, aliisque id genus minutulis Organulis quasi cimmelis delectentur: sed qui grauiore illas curas dignè suscipiant, vix totidem sunt, quot Thebarum portæ, vel ostia Nili. Et mirere, si quod tam pauci, sed ipsa tamen *alma* perici Cælestiū, de Cælestibus corporibus docent, habeatur vulgò in Paradoxis: cum sit numerus innumerus eorum, qui Cælestia loquuntur, aut scribunt: & omnes tamen non ex ipso Cælo, sed ex proprio cerebro opiniones cōminiscantur? Hic nimirū idem contingit, quod in Physica vniuersa: in qua neminem ferè videas ex ipsa natura, sed aut ex suis, aut ex aliorū informis philosophari. Cum res ipsas nemo inspiciat, immēsa sunt tamen quæ indignantur de rebus, commentaria. Quid-nam verò hæc aliud, quàm commenta sint: cum Mens humana, nisi experientia, & obseruatione regatur, sit ut bonæ frugis sterilissima, sic fertilissima nugarum. Id tu eximie peruidisti qui vis aut experiri omnia, aut virorum fide dignorum experimentis solis fidere. Hoc itaque tramite perge: nam si olim scintilla quædam veritatis sit affulsura, ea non aliunde exordium faciet. Legendus liber ipse naturæ, si quidpiam certi addiscendum est: flocci-faciendi, qui capri-laneas, technicalque decertationes studium esse naturæ putant. Sed alterius loci quærela hæc est.

Cum debeam iam concludere, doleo non adesse mihi obseruatum aliquod insigne, quod heic apponam, quasi tesseram. Verum quia præstat munusculum exhibere tenue, quàm nullum offeram ecce quod non tenue modò, sed frigidulum quoque sit. Scilicet cum iam nobis Cælū suas illas aureas stellas inuideat: Aër ipse niualeis suas adeò copiose elargitur, ut etiam super sint, quas ipse accipias. Sexangulam, seu, ut sic loquar, sex-radialem Intelligo Nivē, quæ ut nuper nobis apparuit, sic depingēda tibi iam est. Cum diuerteremus Sedani, die Ianuarij 29. ea cœpit sub horam à meridie tertiam affatim decidere. Forma erat stellæ cum sex radiis &c. *Et in Commentariis sicuti & quæ Appendix Cælestium Obseruationum post post-scriptum habebatur*. Bene ergo VALE, mi MERSENNE, & me amare nunquam desine. Absolvebam Karopoli ad Mosam in itinere, Pridie Nonas Februarias, Anno Christianæ Ætæ vulgaris M. DC. XXIX.

### POST-SCRIPTVM.

Tollebam iam de tabula manum, cum opportunè allatæ sunt mihi ex Valesio literæ, memoratis illis de Martæ Obseruationibus adiūctis. Itaque illas feligo, tibi que cum hoc Examine mitto. Tu qualescumque illæ sunt, ipsis vtē, frue. Oblitus sum admonere te, ut Pureanos egregios illos, literarumque, & literatorum studiosos Fratres conuenias, visurus num illis præ manibus sit quæ quaternionem Obseruationum mittendum dixi à Peireskio. Quippe ipsorum operâ Vir ille insignis sæpiusculè scribit, mittitque ad me, si quid opus est. Quæso igitur ipsos adi: seu enim iam quaternionem habeant, seu habituri post-modum sint, ubi post-scriptum hocce meum illis exhibueris, facillè ipsum

confi




## Examen.

267

consignabunt. Sin fortè iam consignârint meo illi à Motha, Vayerio cui curâ est, vt vbivis gentium quidvis seu ab ipsis, se ab aliis ad me destinatum, accipiam; scribo ecce vt, cum propria manu daturus tibi has literas sit, offerat simul si quid ad me generis huius habuerit ad manum. Iterum Vale.

AD R. P. MARINVM MERSENNVM,  
FRANCISCI LANOVII IUDICIUM  
de Roberto Fluddo.

 S i grauatè soleo R. P. iudicium meum aliorum rebus, aut scriptis interponere, qui sciam & id infiniti penè negotij esse, in tanta quæ nunc est varietate, ac multitudine, & non procul abesse periculo, qui velit in rebus non suis videre curiosus: cum tamen patientia nostra insolenti temeritate tentatur, non tanti puto nobis esse debere silentij religionem, vt cum virtute nostra veritatem periclitari patiamur. Quare non decuit Reuerentiam Vestram, quantum quidem iudico, Roberti Fluddi Medico-militis insanas voces, & sine mente sonas, pro virtute, quam profiteris, ita dissimulanter tolerare, vt prorsus conticisceres: sed neque ex animi tui magnitudine fuit, cum impari, & inglorio hoste vires tuas experiri: ideoque non possum non vehementer approbare consilium, quod cepisti hominum aliorum iudicio permittendi ne in propria causa sententiam tuam præcipitasse videaris. Me tamen in eorum numero esse, quos ad hanc rem idoneos existimasti, & causâ tuâ dolendum est, quam pro dignitate non possum sustinere: atque etiam meâ, qui pro eo, ac velim violatæ veritati nequeo succurrere. Verum vt non sinam suffragium meum à te desiderari, facit aduersarij tui inscitia, & impudentia, quam non verear ego retegere, postquam ipse indignitatem suam publicis scriptis diffamauit. Faciam autem breui, & quoad licet Theologum in istis sordibus repurgandis operam suam ponere. Primum igitur totum illud Physiologiæ vñtium, quod de nouo fingit, & cui ex diuinis Scripturis auctoritatem quærit, præterquam sibi non cõstat (vt quæ vno conspectu ad singulas ferè paginas occurrunt *επισυναγωγία* satis, superque testantur) nutat ex fundamento. Scripturas enim partim inceptè, & contra germanum, & proprium sensum: partim impiè ad sua, hoc est ridicula, & erronea dogmata constituenda traducit. Quoddè verò ad Chymicæ etiam mysteria earûdem auctoritatè trahat, sacrilegum est, & blasphemû, nec addi quidquâ necesse est ad Sorbonæ Censuram, qua Khunrathi persimilis impietas damnata est: sunt enim ambo in eadem causâ. De Magia meritò suspectus esse potest præterquam enim vetitas artes, & iam olim ab Ecclesia proscriptas reuocat & quoad potest stabilis, quæ de cuiusque Genio, seu Dæmone inueniendo commentatur, ad hanc suspicionem efficiendam sufficere possunt: eam verò non mediocriter auget studium, quod erga

*Gassendi alia Philosophica.*

Agrippam, & huius generis nebulones, qui de Magia infamati sunt profiteretur. Nostrum quidem non est iudicare, vtum se hoc flagitio polluerit, & malim in partem negantem inclinare, propter impeticiam, quam præ se fert, quàm temerè quidquam pronunciare: at de Scriptis tuis, & citra cuiusquam offensionem dicere possumus, & debemus ea omninò esse abolenda, & de hominum manibus excutienda, vt quæ damnatam curiositatem, vt minimum redoleant. Atquo hæc olim de libris à Fluddo editis, quantum memoria consequi possumus, & debemus censuimus: qui verò nouissimè prodierunt nihil sunt meliores. Medicina Catholica quid, quantum - ve ad consequendam sanitatem conferat, Æsculapij filiis discutiendum relinquo: certè quin in illos, quos strictim commemorauimus errores relabatur, negari non potest, & vniuersum certum est nugas eum recinere inficeto nute, ex veteri Proverbio, inficetiores. Certamen Moritæ cum Sophia nihil dignum habet tam splendido titulo: quodd si Sophiam sibi attribuit, longè errat, fatiusque fuisset, vt facta commutatione Moriam assumpsisset, cuius personam adeò bene sustinet, vt nulli hominum ex æquo conueniat. Syllabus Autorum, quem præfixit, speciem habet, quæ malè cautos allicit, vt bonas horas malè perdant: veritatis ne vmbra quidem subest, nisi velit sui similes in crimen adductos conqueri, quod te fecisse ex officio fuit boni scriptoris: frustra enim nisi à præuicatoribus, vt errores palpent requirunt. Quod promiscuè alios aliis confuderit, consilio factum est, vt bonorum consortio malorum causam tueretur. In opere ipso præter continuam *λεξιμαχία* nihil ferè ad rem: plena sunt omnia conuitiis Christianæ modestiæ, quam Fluddus prædicat *ταπεινότης*, & continentis ingenij illustribus notis: quæ totis olim libris laboriosè astruxerat, negatione, aut absõna interpretatione diluit, vt illa sunt, animam Mundi Deum esse, aut Spiritum Sanctum: animam mortalem esse, sed peccato, &c. omninò certamen detrectat, potiùs quàm cõsciscit, & culpam deprecatur magis, quàm de nouo admittit. Aristotelis Philosophiam quandoque vellicat, sed verbo contentus obiecisse contumeliâ, ab operosiori confutatione abstinet: quare tam facile contemnitur, quàm leuitur, & temerè iacitur contumelia ab illaudato homine, & imperito. In eo autem, quod Deum animam Mundi esse constituit, videri potest solo loquendi modo

Z z peccare,

peccare, putâ quodd sit præter sensum quæstionis inter Philosophos celeberrimæ, si nimirum id eatenus constituit, ut velit Deum rebus omnibus præsentem esse, tanquam primum vitæ, motus, & essendi principium: sed cum id etiam Deo tribuat, ut ad modum formæ, quam vocamus informantem, in compositionem cum materia veniat, ipsamque materiam Deo cœternam faciat, & singulis rerum creatarum proprietatibus, tum maxime agendi virtuti, & efficaciz derogare videatur: id porro non remeritatis solum, quodd cum doctrina Scholarum pugnet, sed impietatis etiam, ut potè quod naturæ, & bonitati diuinæ iniurium sit, dammandum est. Et illud quidem, quod ipse in doctrina sua prævidet esse consequens, ut Deus peccati autor dicendus sit, ad illam impietatem arguendam non parum vitium, atque momenti habet. Non magis religiose de Angelis loquitur, quos dum Dei emanationes, & virtutes interpretatur, vel negat esse substantias intellectuales separatas, & vel per eas Deû alio atque alio modo operari significat, atque adeo vel in Seducorum hæresin incidit, vel nugatur, & loquendi nouitate fucum facere parat. Nihil addo de iis, quæ ex Cabbala de Angelorum nominibus, distinctionibus, proprietatibus, ministeriis, &c. profert, cû ea sint retrò olim Ecclesiæ iudicio repudiata: omni maxime censuram mereatur quod de triplici Dæmone homini cuilibet tripliciter diuiso comminiscitur; quod tamen cum ex fundamento ruat, superuacaneum sit præterea impellere.

Liber, cui titulus Summû Bonum, auctore suum mentitur: ex stilo certum non Ioachim Frizium, sed Robèrtum Fluddum esse, qui hanc mantissam assuerit, & alia passim indicia interspersa sunt, quæ conuincant. Ut autem à titulo incipiamus, elucet in eo impietas, quodd Summum bonum Cabbalæ, Alchymiz, & Frattrum Rosæ Crucis obiectum constituat: sin de ultimo fine, quem communem (si modò ita est) cum aliis sibi proponunt, intelligit, ambiguitatem extra propositum, & pueriliter caprat. De Alchymia petiti iudicabunt: nemo est qui inanem iactantiam non deprehendat. In Cabala vanitatem (commune malum) & ignorantiam suam prædidit, nec fieri potest ut Hebraicè admodum peritus sit, qui tam turpiter ac Fluddus impingat, & hallucinetur. In fratribus Rosæ Crucis ad mysticam interpretationem recurrit, qua quidem Libertinos, quorum tam ampla seges est hoc sæculo, dubio procul describit, dignus ipse, qui à Caluino va-pulet, ut sit homo homini lupus, & Liberti-

ni inter se digladiantur: si modò Fluddus non sit Caluino hæc in parte, ut ita dicam, irreligiosior, qui cum Sæctas omnes probeat nullam sibi relictam esse significat. Hæc, quæ percererem, & compendio indicarem habui, quorum probationem nullo non meo periculo fanciuerò, si ea res tanti sit, ut non alio pignore fidem inueniat. Cæterum pro charitate, qua errantes complector, Fluddo bonam mentem à Deo etiam, atque etiam precor, & ut reliqui omnes eodem animo sint magnopere desidero. Ut autem ad te redeam, non modò consilij tui, quod initio præfatus sum, approbatorem me esse volo, sed alterius, si quod subit, dissuasorem. Nihil ab istis fluctibus timendum est, qui sponte sua in spumas, & ventorum ludibria dissoluuntur, & nulla re magis, quàm firmitate franguntur, ac suo pte impetu concidunt. De Cabbala quod rogas, diligentior inquisitionem postulat, quàm per hodiernas occupationes possim promittere. Breuiter dicere præoccupo nihil ad Scientias ex ea sperari posse accessum, cum circa apices miserabiliter langueat, & ambæ illæ partes de Mercauah, & Berescith multis sint fabulis inquinatæ, & otioforum hominum somniis non parum deformatæ: ut si quid excerni possit illustre, aut solidum, ad ea quæ Theologi nostri, & Philosophi de eadem materia docent, nulla possit ratione cõparari. Quod addis de sensu Scripturarum ad res naturales, putâ operationes, aut effectus Chymiz traducto, nulla disquisitione indiget, ut proscribatur: nam præterquâ litterali repugnat, neque ad allegoriâ, neque ad tropologiam, neque ad anagogiam referri potest. Deinde immane est, quantum à fine Scripturarum aberrat, qui vel Christus est, vel charitas, & dilectio Dei simul, ac proximi; denique non potest rejici ad accommodationem, quæ cum sibi propositam habeat charitatem, hæc tantum ab illo fine abest, quantum radix omnium malorum cupiditas à charitate omnium bonorum origine; adde quod huius generis accommodatio ridicula est, profana, sacrilega: quare quod huius sensus autores iactare audent, eius nos beneficio ad mysteriorû Fidei cognitionem deduci posse, blasphemum est, & impium, & pluribus per otium/singularem Dissertatione enarratarum me polliceor. Interim hæc, quæ occupato exciderunt, boni consule, & Lanoniam tuam, quod facis, amare perge, ut qui solet esse amiciz fructus iucundissimus, mutuis nos officiis ad perfectum amorem inflâmemus. Vale. Ex Musæo nostro ad muros Parisienses, 12. Kal. Decemb. anno 1628.

## F I N I S.

## ANNEXES

### I.

#### MARIN MERSENNE: LETTRE DÉDICATOIRE À NICOLAS DE BAUGY

Mersenne à Nicolas de Baugy (ambassadeur de France dans les Pays-Bas), du 26 avril 1630.<sup>1</sup>

Je t'offre un livre, homme très illustre, dont je peux dire en même temps qu'il est de moi et qu'il ne l'est pas. Il est de moi, parce qu'il évoque ma cause; il ne l'est pas, parce qu'il a été écrit par un de mes amis, qui ne t'est pas inconnu, Gassendi.<sup>2</sup> On pourrait dire que c'est moins un livre qu'une lettre, mais cette lettre est telle que tu dirais qu'elle vaut mieux qu'un grand livre. Souffre que je te dévoile à quelle occasion elle a été écrite, et quel est son sujet. Quelques années sont passées depuis que j'ai fait paraître mes *Commentaires sur la Genèse*. Comme je blâme dans ce livre les différentes impiétés que les auteurs antiques et les plus récents ont commises contre Dieu, il se trouve que je flétris en même temps un médecin anglais, Robert des Flots, ou bien Fludd, qui m'a semblé inonder d'impiétés et d'erreurs innombrables tous les nombreux et importants volumes qu'il a publiés. Après avoir lu mon livre, il a donc écrit contre moi deux ouvrages il y a deux ans et demi: en même temps qu'il y répète les mêmes impiétés, il me harcèle d'insultes et d'outrages sans fin. Comme je demandais conseil à des amis, hommes doctes, la plupart m'ont convaincu de ne rien répondre; mais certains ont pensé que je ne devais pas négliger ma réputation et qu'il fallait absolument répondre, ou du moins rassembler les opinions des hommes les plus doctes pour qu'on puisse en conclure à quel point le comportement de Fludd envers moi fut indigne et immérité. Après les avoir tous écoutés, j'ai voulu consulter aussi mon ami Gassendi par lettre: il était parti depuis quelque temps pour la Germanie avec son cher compagnon.<sup>3</sup> Je lui ai demandé de me récrire sérieusement ce qui lui semblait de ses ouvrages. Car je devinais que, selon

<sup>1</sup> Le texte est édité dans CM, II, p. 438 sqq.

<sup>2</sup> Pour la rencontre effective entre Gassendi et l'ambassadeur, voir la lettre de Gassendi à Peiresc du 21 juillet 1629 (*Lettres de Peiresc*, cit., IV, pp. 198-202): «Arrivé à La Haye; M. de Baugy, ambassadeur, m'y fait beaucoup de caresses. [...]. Et comme nous estions à table, nous beuvions diverses santez, il voulust particulièrement boire à la vostre». Notons que la légende dit de Gassendi qu'il était abstème. Se contentait-il de trinquer? En tout cas il poursuit: «Si vous aviez quelque occasion de luy escrire et trouviez bon de l'en remercier, vous le pourriez faire, m'ayan obligé de me donner plusieurs lettres de recommandation pour l'armée et ailleurs, et ayant désiré que je luy donnasse souvent de mes nouvelles, luy recommandasse mes amis, etc. Je pris congé de luy [...]». Mersenne, dans une lettre du 23 août 1629 à André Rivet (CM, II, p. 263), précise que Gassendi écrit lui-même à l'ambassadeur: «Monsr Gassendi rescrit d'icy [Paris] à Msr nostre ambassadeur, dans le paquet duquel j'ay mis celle-cy [...]».

<sup>3</sup> Il s'agit de François Luillier.

la curiosité qu'il a d'aborder toute la philosophie, il avait certainement pénétré celle sous laquelle Fludd cache ses impiétés. À son retour de Germanie, passant par la Belgique, il m'a écrit une lettre sur le sujet: elle m'a semblé très longue au premier abord, mais à la lecture très brève. Je me suis ensuite arrêté à l'avis du premier groupe de mes amis; mais, les autres me pressant sans cesse, j'ai enfin pris la décision de satisfaire aux uns et aux autres. J'ai estimé qu'il fallait imprimer la lettre de Gassendi, où, sans que je réponde moi-même, comme les premiers le voulaient, il était cependant répondu à ma place, comme les autres me l'avaient conseillé. Même si mon cher Gassendi décline ma demande et m'invite à produire moi-même une réponse plus abondante, il a lui-même abordé tant de points avec une si belle adresse que ce qu'il a laissé n'est pas de grande importance. Car le résultat auquel j'avais pu parvenir avait été de rendre évident que ce n'était pas pour l'injurier que j'avais objecté à Fludd des impiétés qui l'avaient tellement ému. Mais comme Fludd, dans sa réponse, a encore voulu se cacher dans ses interprétations de l'Écriture comme dans des repaires, mon Gassendi l'en a fait sortir et a si bien dévoilé sa cabale que j'estime que ce dévoilement suffit à lui seul à satisfaire ma requête: il fait paraître plus clair que le soleil le fait que les multiples reproches que j'ai formulés contre lui n'étaient pas calomnieux, mais conformes au vrai. Or comme tu demanderas peut-être à connaître un petit choix de ces impiétés, que Gassendi a dévoilées dans le présent livre, voici ce que Fludd est convaincu de penser et d'enseigner entre autres:

«Premièrement», il dit que tout l'Écriture sacrée se rapporte à l'alchimie et aux principes alchimiques. Le sens mystique de l'Écriture n'est autre que celui expliqué par l'alchimie et la pierre philosophale. Pour l'avoir, ta religion n'importe pas, que tu sois catholique romain, luthérien ou autre. Seul est catholique celui qui croit en la pierre catholique, c'est-à-dire philosophale, qui permet aux hommes de chasser les démons, de parler de nouvelles langues, etc.

«Deuxièmement», il affirme que Dieu, étant une certaine lumière répandue dans l'ensemble du monde, ne passe dans aucune chose sans avoir d'abord pris comme habit un certain esprit éthéré, qu'il tire de l'œuvre alchimique et qu'il appelle «cinquième essence». Dieu entre donc en combinaison avec cet esprit éthéré. Il séjourne avec lui surtout dans le soleil, d'où il est propulsé vers la génération et la vivification de toutes choses. Ainsi Dieu fait-il la forme de toutes choses et les fait-il toutes sans que les causes secondes fassent rien par elles-mêmes.

«Troisièmement», à partir de Dieu et de cet esprit éthéré se compose l'«âme du monde». La partie la plus pure de cette âme est la «nature angélique» et le «ciel empyrée», entendu comme étant le mélange de toutes choses. Les démons sont aussi des particules de la même essence, à ceci près qu'elles sont attachées à une matière maligne. Toutes les âmes, celles des hom-



mes comme celles des bêtes brutes, ne sont rien d'autre que des particules de cette même âme. L'âme elle-même est l'ange Michel, ou le Misattron.<sup>1</sup>

«Quatrièmement», ce qui est plus, l'âme du monde s'identifie avec le vrai «Messie, Sauveur, Christ, pierre angulaire» et «pierre universelle», sur laquelle l'Église et tout le salut se fondent. C'est la principale partie de la pierre philosophale qui, quand elle se condense et rougit, est ensuite appelée sang du Christ, qui doit ensuite nous purifier et nous racheter. Car ce qui nous purifie n'est pas le sang humain du Christ, mais ce sang divin et mystique.

«Cinquièmement», l'homme juste est l'alchimiste qui, après avoir trouvé la pierre philosophale, devient immortel par l'usage qu'il en fait. On dit qu'il meurt quand il abandonne ses parties corruptibles et qu'il ressuscite quand il devient incorruptible; qu'il est glorifié quand il obtient les mêmes dons que ceux qui sont attribués aux corps glorieux. Les hommes qui y sont parvenus, appelés les «frères de la Rose-Croix», savent tout, peuvent tout et ne jugent pas que ce soit de l'usurpation que de se prétendre les égaux de Dieu, puisqu'ils ont le même esprit que Jésus Christ.

«Sixièmement», la Création n'est pas la production de quelque chose à partir de rien, dans le sens où nous entendons communément le rien. La matière (il l'appelle le plus souvent les «ténèbres») est ce qui est appelé en termes propres le «rien»; et donc, quand on dit que Dieu crée ou fait quelque chose à partir de rien, on comprend qu'il le crée ou le fait à partir de la matière. Moïse, quand il a décrit la Création du monde, fut alchimiste, et de même David, Salomon, Jacob, Job et tous les autres; ainsi les vrais cabalistes ne sont-ils rien d'autres que des alchimistes et en même temps des mages, des sages, des philosophes, des prêtres, etc.

Je t'en prie, si ce ne sont pas des impiétés, qu'est-ce qui peut être impie? De plus si toutes les académies, non seulement françaises, italiennes, espagnoles, mais aussi germaniques, hollandaises, anglaises et même d'Oxford, les collègues de ce médecin, n'ont pas complètement condamné de tels dogmes et n'ont pas jeté aux flammes tant de livres,<sup>2</sup> après les avoir jugés pour des impiétés, j'avoue volontiers que je suis indigne de les parcourir. Je laisse de côté les erreurs au niveau de l'harmonie, de la philosophie et autres disciplines dont ce livre pointe la présence dans les écrits de Fludd. J'en citerais

<sup>1</sup> Il faut lire Mitatron ou Métatron. Gassendi explique par quelle règle de substitution de lettres la cabale l'assimile à l'ange Michel (*Examen*, p. 257a). Le Metatron, ou Métatron, ange qui porte la voix de Dieu, est présent dans le livre d'Énoch d'après lequel ce serait le plus élevé des anges et le seul à être constamment dans la présence de Dieu; en tant que tel, il donne la lumière divine aux autres. Il est difficile de dire si c'est une erreur de Mersenne ou bien du typographe. L'un et l'autre sont possibles, étant donné que Gassendi lui-même reproche à son ami d'être ignorant sur ces questions.

<sup>2</sup> Mersenne persiste et signe.



un petit nombre, par exemple, que Fludd se trompe au tome II page 135 et 164 dans ce qu'il enseigne au sujet des marteaux de fer frappant la même enclume.<sup>1</sup> Car leur poids, bien qu'ils respectent entre eux le même rapport que ces nombres, 12, 9, 8, 6, loin de produire des consonances correspondant à ces nombres, produisent bien plutôt le même son allant jusqu'à l'aigu.<sup>2</sup> «De même» en ce qu'il conclut par la force de ses principes qu'un corps vivant est bien plus léger que le même corps mort. «Car tout ce qui a une plus grande quantité de lumière, de chaleur et d'esprit éthéré ou empyrée, dit-il, est plus léger et plus prompt à tout mouvement; mais l'homme a une quantité de lumière plus grande que le reste des animaux, et un corps vivant a une quantité de lumière plus grande qu'un corps mort; donc l'homme est plus léger que le reste des animaux et plus prompt à tout mouvement, comme la course, le saut, etc., et son corps vivant est plus léger que son corps mort». En effet, cette conclusion se déduit clairement de ses principes et de ses livres, où il prétend que l'homme mort est plus lourd que le vivant, parce qu'il est privé de la lumière ou dépourvu d'esprit éthéré. Si cela est vrai, je lui donne les mains sans hésiter; mais si cela contredit à la fois l'expérience et la vérité, je demande aussi selon mon droit qu'il reconnaisse que ses principes sont faux et inutiles, et qu'il les abandonne. Car l'expérience que nous avons faite avec beaucoup de soin a établi qu'un corps mort n'est en rien plus lourd qu'un vivant: on a démontré qu'un chien vivant de 17 livres et une poule de 52 onces pesaient après leur mort le même poids, et même moins. J'apprends que le médecin de Venise Santorio l'a pu vérifier:<sup>3</sup> après avoir examiné eu égard à son poids le même homme presque à la même heure vivant puis mort, il lui a semblé un peu plus léger mort que vivant. Pour moi, j'estime que cette légèreté plus grande provient de ce que le pouls (le mouvement qui émane de la respiration de celui qui est en vie) ajoute au vivant un peu de poids, qui correspond à la différence notée entre les deux poids. De plus, ce

<sup>1</sup> FLUDD, *Utriusque cosmi*, cit. Mersenne commente la *Clavis* de Fludd dans une lettre à Gassendi du 5 janvier 1633 (CM, III, p. 356), disant notamment pour évoquer les échappatoires de son adversaire: «[...] pour toute bonne réponse des marteaux frappantz sur l'enclume, il a son reffuge à *Margarita philosophica* et à Boece».

<sup>2</sup> C'est surtout dans son *Traité de l'harmonie universelle* (Paris, 1627) que Mersenne examine dans le détail la conception des harmonies et des consonances de Fludd, qu'il critique en précisant toutefois qu'il ne rejette pas la notion d'harmonie du monde. Il se retrouve ainsi du côté de Kepler, dans la polémique qui oppose l'astronome allemand au théosophe anglais. Sur cette polémique, voir R. WESTMAN, *Nature, Art, and Psyche*, in *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, éd. B. Vickers, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 177-229.

<sup>3</sup> S. SANTORIO, *Ars Sanctorii Sanctorii Justinopolitani in Patavino Gymnasio medicinæ theoricam ordinariam primo loco profitentis, De statica medicina, Aphorismorum sectionibus septem comprehensa* (Venise, 1614). Selon CM, à ceci s'ajoute plus tard  *Sectio octava sive Responsio ad Statocomasticem* (Venise, 1634), où la légèreté du cadavre par rapport au vivant est affirmée dans l'aphorisme, VIII, ff. 69v-70r.

médecin a pu lui-même apprendre de Gesner ou d'Aldrovandi la longue liste des animaux qui dépassent l'homme à la course et au saut, quoiqu'ils soient plus grands et plus lourds que lui.<sup>1</sup>

Mais puisqu'il faut remettre l'analyse de cette question et d'autres à un autre moment, j'ajoute seulement, au nom de ce que mon ami Gassendi m'a demandé de faire à propos des auteurs dont Fludd me reproche de les avoir accusés d'athéisme, de blasphème, etc., que je veux qu'on juge de mon attitude sur l'ensemble des auteurs à partir des quelques-uns, les principaux, que je considère maintenant. Vient en tête du catalogue saint Thomas, et pourtant tu sais bien qu'il est la gloire des écoles théologiques et le fidèle interprète d'Aristote. Quoique je le vénère et l'admire, Fludd veut cependant persuader que je l'ai accusé de très graves griefs. Vois de quel droit il le fait. Rapportant le texte du Saint docteur (question 96, article 2, et suiv.), j'ai ajouté seulement les propos suivants: «Ici la pensée de saint Thomas apparaît très clairement lui qui, dans le troisième livre *Contre les Gentils*, parle d'après le sentiment d'autrui plutôt que par le sien, comme les mots suivants le prouvent».<sup>2</sup> Cependant, les figures étant comme des formes spécifiques dans les [réalités] artificielles, on dira peut-être que rien n'empêche qu'un pouvoir issu de l'influence céleste dérive de la constitution de la figure qui donne son espèce à l'image: non pas en tant qu'elle est une figure, mais en tant qu'elle cause l'espèce de l'artefact, qui reçoit son pouvoir des étoiles.<sup>3</sup> «Le Ferrarrais estime que, par ces mots, saint Thomas a seulement voulu comprendre par la figure l'altération qui se fait dans le sujet, ou qu'il les rapporte non pas comme exprimant sa pensée propre, mais comme des réponses et échappatoire des mages. Mais quoi que saint Thomas ait voulu dire dans ce chapitre 105, personne ne peut révoquer en doute que telle ou telle figure fasse du tout en sorte que quelque métal ou pierre reçoive des influences célestes».<sup>4</sup> Voilà la teneur de ma discussion sur saint Thomas: il est assez établi que je ne l'accuse de rien. J'ajouterais Albert le Grand, le précepteur de Thomas, si le *Miroir astrologique* que l'on répand en son nom (à tort, à mon avis), le seul texte de lui dont j'ai parlé, n'était méprisé et tourné en dérision par tous les érudits.<sup>5</sup> Alors que Fludd énumère bien d'autres auteurs, je ne cite ici que ceux sur l'autorité desquels il s'appuie lui-même dans ses propres livres. Parmi eux, celui qui occupe la première place, c'est

<sup>1</sup> C. GESNER, *Historiæ animalium* (Zurich, 1551-1587). La série des œuvres zoologiques d'Ulysse Aldrovandi est publiée à Bologne à partir de 1599.

<sup>2</sup> MERSENNE, *Quæstiones in Genesim* (Paris, 1623), col. 1153-1154.

<sup>3</sup> THOMAS D'AQUIN, *Contre les Gentils*, III, 105, 12 (trad. fr. V. Aubin, Paris, Flammarion, 1999, p. 374).

<sup>4</sup> Ce Ferrarrais est Franciscus Silvestri, dominicain (Ferrare, v. 1474-1528). Ses *In libros S. Thomæ de Aquino contra Gentes Comm.* (Venise, 1524) furent souvent réimprimés.

<sup>5</sup> *Quæstiones*, cit., col. 1151.

le pseudo-Trismégiste,<sup>1</sup> et il semble que Fludd mette le *Pymandre* et d'autres traités à égalité avec l'autorité et de la vérité de l'Écriture sacrée; mais il reviendrait beaucoup de son estime, je crois, s'il lisait ce qu'en dit Casaubon dans la première série de ses *Notes critiques sur Les Annales*.<sup>2</sup> J'ajoute Paracelse:<sup>3</sup> il peut apprendre ce que les chimistes pensent eux-mêmes de lui dans la critique que Goclenius propose dans sa *Morosophie*:<sup>4</sup> «Une chose que je ne peux passer sous silence, c'est que la fraternité (de la Rose-Croix, dont il parle), non contente d'invoquer Théophraste Paracelse, s'efforce encore de fonder leur projet et leurs tentatives dans ses livres; cependant il est plus que connu qu'il s'adonnait à des arts mauvais et illicites, qu'il était injurieux envers la nature, inique envers les hommes et blasphématoire envers Dieu, ce qui sera ensuite démontré des pieds à la tête».<sup>5</sup> La censure de tous les

<sup>1</sup> Sur Hermès Trismégiste, voir LL, II, p. 28, n. 304; A. GRAFTON, *Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistus*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes London», XLVI, 1983, pp. 78-93.

<sup>2</sup> Il s'agit des *Annales* de Baronius, qu'Isaac Casaubon publie avec un appareil critique: *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationibus XVI* (Londres, 1614). Casaubon s'arrêta à ce premier volume, qui comporte déjà 800 pages. Le savant pointe les nombreuses erreurs du cardinal; mais, stupéfait d'apprendre que ce dernier ne connaissait ni le grec ni l'hébreu, il les impute finalement plus à son ignorance et à sa crédulité qu'à un défaut de probité intellectuelle. Son intervention n'enraya en rien le succès des *Annales*.

<sup>3</sup> Sur l'anti-paracelsisme de Mersenne (et de Garasse), voir KAHN, *Alchimie et paracelsisme*, cit., p. 467. Sur l'évolution de ses opinions par rapport à l'alchimie/ chimie, voir A. BEAULIEU, *L'attitude nuancée de Mersenne envers la chimie*, in *Alchimie et Philosophie à la Renaissance*, éd. J.-C. Margolin et S. Matton, Paris, Vrin, 1993, pp. 395-403. Voir aussi les notes à la lettre de Stanihurst à Mersenne (CM, I, p. 286 sqq).

<sup>4</sup> Littéralement «folle sagesse» ou «folie sage». Sans doute Mersenne invite-t-il ici son lecteur à faire le lien avec le *Combat de Sagesse et Folie* (*Sophia et Moria*) de Fludd, le tout renvoyant à Érasme et, au-delà, à Lucien. Rodolphe Goclenius le Jeune ou Rudolph Göckel (1572-1628), fils du professeur de rhétorique, logique et éthique du même nom, enseignait la physique, la médecine et les mathématiques à l'Université de Marbourg. Il est connu pour ses traitements contre la peste, mais surtout pour son *armarium*, c'est-à-dire l'onguent armaire qui implique que l'on soigne l'arme qui a occasionné une blessure et qui une fois «guéri» transfère par voie magnétique sa «santé» au blessé. Goclenius accompagne ses cures nouvelles de formules incantatoires, d'exorcismes, et préconise l'usage de talismans dans son *Tractatus de magnetica curatione vulnerum, citra ullam dolorem et remedii applicationem* (Marbourg, 1608). Cet onguent est conçu sur la base des concepts de Paracelse, à savoir que tout corps vivant possède un magnétisme animal spécifique. Sur l'ensemble de la polémique voir CM, I, pp. 17 et 38, et surtout KAHN, *Alchimie et paracelsisme*, cit., p. 463 sqq., qui explique particulièrement bien les oppositions, positionnements et nuances de Fludd, de Roberti, de Goclenius et des Rose-Croix par rapport à Paracelse. S'opposant à Goclenius, calviniste, dont l'ouvrage a un succès énorme, le jésuite Jean Roberti dénonce l'«idolâtrie» des protestants et leur propension à la magie et à la sorcellerie et publie un traité contre Goclenius, *Magici libelli de magnetica vulnerum curatione auctore D. R. Goclenio... brevis anatome* (Louvain, 1615), qui suscite une polémique d'une grande violence. Goclenius y répond par sa *Morosophia Ioannis Roberti D. Jesuitæ in refutatione synarthroseos Goclenianæ* (Francfort, 1619). Fludd défend tout particulièrement la doctrine de la *weapon-salve* qu'il introduit en Angleterre.

<sup>5</sup> *Morosophia*, cit., p. 16.

docteurs de l'*alma* faculté de théologie de Paris s'accorde sur cette pensée: ils l'ont exprimé naguère sur bien des thèses de Paracelse.<sup>1</sup> Ce dernier est l'un de ceux dont il dit, pour s'en plaindre, que je les ai accusés d'impiété. Il me plaît d'en ajouter un autre, Khunrath,<sup>2</sup> dont il veut sans aucun doute qu'il ait été ou qu'il ait voulu être du nombre des frères de la Rose-Croix, de même qu'Agrippa, Paracelse et bien d'autres de ce genre. Sur leur doctrine qui est la même que celle de Khunrath, je ne veux pas exprimer mon avis propre: il suffit d'avoir lu la censure que la même faculté de théologie a récemment exprimée. Je dirais ici ce que les docteurs ont jugé sur Fludd lui-même; mais au nom de tous, il suffira de transcrire à la suite le jugement du très érudit de La Noue.

Pour revenir à toi, homme très noble: quoique occupé par d'autres très graves problèmes pour l'État (car c'est à juste titre que le roi très chrétien et très juste t'a choisi pour t'occuper des affaires les plus importantes des deux Belgique),<sup>3</sup> tu consacreras tout de même quelques heures à connaître ma cause. En effet comme tu m'aimes, moi, les savants et les livres érudits, au point de séjourner la plupart du temps avec eux, je ne doute pas de ce que celui-ci te soit agréable, puisqu'il sera tien à ce titre particulier. Je vous devais, à toi et à tes mérites, un témoignage de mon affection; je vous le devais aussi au nom de mon cher Gassendi qui se réjouira sans aucun doute de ce que je t'ai offert cette sorte de gage de sa gratitude envers toi. Car on ne peut dire quels mots étonnants il nous a décrit par lettre la singulière humanité avec laquelle tu l'as reçu, retenu et pris congé de lui l'été dernier quand il se trouvait en Hollande.<sup>4</sup> Ce n'est pas la peine d'ajouter quoi que ce soit pour le recommander: tu le connais bien, et d'ailleurs le livre lui-même parle suffisamment de son auteur. Je dois seulement te prévenir que, comme il avait composé sa *Lettre* d'un seul tenant et n'avait décrit les chapitres que dans les marges dans un souci d'ordre, le typographe a voulu, d'un avis sûr, insérer les chapitres au milieu des pages et donner de grandes divisions à l'ensemble de la lettre.<sup>5</sup> Pour moi, comme j'avais des scrupules à apporter des modifi-

<sup>1</sup> Applaudissant au Père Roberti, Mersenne traite quant à lui de l'onguent sympathique et de la cure magnétique. Cf. *Quæstiones*, cit., col. 565-566 et 1451-1452. La menace que sous-entend son appel à l'*alma* université n'est guère abstraite: c'est pour avoir défendu de semblable doctrine que Van Helmont subit son grand procès. Il s'oppose dans l'explication du détail à Goclenius, mais son véritable adversaire est Roberti, y compris parce qu'il est jésuite, d'autant que la polémique touchant l'onguent d'armes entre Goclenius et Roberti met en lumière l'énorme importance, au sein de la controverse, de l'identification entre le démon et l'esprit du monde.

<sup>2</sup> Voir *supra* lettre de La Noue.

<sup>3</sup> Louis XIII est appelé Louis Le Juste.

<sup>4</sup> Sans doute la lettre à Peiresc citée *supra*, ou une autre que nous n'aurions pas conservée – ou une lettre qui n'existe pas, mais qui est ici alléguée pour la circonstance.

<sup>5</sup> Gassendi à Peiresc, vers le 23 mars 1630 (CM, II, p. 421): «Le P. Mersenne fait imprimer ma lettre par Cramoisy. On y travaille assez lentement. Si elle est achevée avant nostre départ, je vous en pourray envoyer moy mesme quelques exemplaires [...]».

cations, j'en ai confié le soin à notre ami érudit et plein d'humanité, François La Mothe Le Vayer (c'est l'ami dont il fait mention à la fin de sa *Lettre*). Il a donc rédigé le titre qui se trouve en tête de la *Lettre* et pour le reste il a remis la chose à l'intention du typographe. En outre, pour éviter de donner l'impression de priver la *Lettre* de son complément, j'ai décidé de lui joindre les observations dont il fait mention à la fin de sa *Lettre*; car toi aussi, pensé-je, tu les verras très volontiers, et la chose plaira, espéré-je, aux hommes qui sont curieux d'astrologie, de géographie et de météorologie. J'aurais encore ajouté celles qu'il me fait espérer de Digne, mais la peste m'a empêché de les récupérer: car la peste sévit à Digne depuis ce moment là, et il reste à peine mille cinq cents survivants des dix mille habitants que la ville comportait.<sup>1</sup> Il me reste à vénérer Dieu très grand très bon, en le priant de favoriser tes vœux et de te conserver en bonne santé pour la France tout entière.

Avec toute mon obéissance, Frère Marin Mersenne, minime.

À Paris, sur le point de partir pour les eaux de Spa, le 24 février 1630.<sup>2</sup>

## II.

### PIERRE GASSENDI: OBSERVATION DE LA NEIGE<sup>3</sup>

On aurait presque dit les dernières feuilles d'une fougère; de petites branches diminuaient vers le haut et s'entrelaçaient vers le centre. Les flocons n'avaient pas tous la même taille, mais le diamètre tout entier de l'étoile était cependant tout au plus d'environ deux lignes du pouce parisien. Il faut le noter, des proéminences de neige, c'est-à-dire des petits flocons un peu plus gros s'enchaînaient à ces étoiles, au point que ceux qui venaient de tomber sur des vêtements non mouillés, montraient une admirable implication de petits rayons. Le *corus* soufflait alors,<sup>4</sup> de sorte que l'hiver qui persistait déjà depuis quelques jours, s'accrut en celui-là. Le lit de la Meuse commençait alors à se gonfler et à déborder tellement que les eaux inondaient comme une mer partout où des plaines s'ouvrent.

J'avais vu une autre fois de la neige de cette forme, c'est-à-dire celle de rayons feuillus, mais alors ce n'était pas le *corus*, mais le *cæcias* qui soufflait.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> LL, II, p. 68, n. 698. Dans la *Notice sur l'église de Digne*, chapitre VI, «De l'air et de la peste de 1629», Gassendi déclare qu'il tient les détails qu'il fournit sur le fléau du savant docteur Lautaret, un de ses excellents amis. Celui-ci a composé en 1622 une recherche intitulée *Quæstio medica pro cathedra vacante*, qui sera suivie d'un mémoire sur la peste de 1629, soit onze pages manuscrites retrouvées au dix-neuvième siècle. Voir aussi une lettre de Peiresc à Gevaërts, publiée par F. MASAI, *Une lettre inédite de Peiresc à Gevartius, secrétaire de la ville d'Anvers pendant la peste d'Aix (1629)*, «Provence historique», III, 1952, pp. 75-82.

<sup>2</sup> Sur le séjour de Mersenne à Spa, voir CM, II, p. 528. Il y retrouve Baugy avec lequel il semble avoir eu des liens assez étroits.

<sup>3</sup> Ce texte est édité dans CM, II, pp. 196-199.

<sup>4</sup> Le vent du nord-ouest.

<sup>5</sup> Le vent du nord-est. Pour la description de la neige de 1623, voir P. GASSENDI, *Vie de Peiresc*, trad. fr. R. Lassalle, Paris, Belin, 1992, pp. 160-161.

Je dis que les rayons étaient garnis de feuilles, car tu ne dois pas estimer que les rayons sont sexangulaires chaque fois que la neige l'est.

J'ai observé une autre fois ce genre d'étoiles de neige qui étaient composées comme de trois rameaux nus, exactement comme les astrologues décrivent communément le sextile. Mais je ne me rappelle pas dans quel sens le vent poussait alors la neige.

En outre j'ai vu certains flocons pour lesquels, autour du centre, qui fondait un peu entre-temps, se formait très distinctement comme le moyeu d'une roue dont naissaient six rayons sans aucun feuillage. C'était le *vultur-nus* qui soufflait alors.<sup>1</sup> J'en ai encore vu certains dont les rayons sortis du moyeu s'entrelaçaient d'abord dans un feuillage confus, puis se dégageaient comme des pointes verticales. Là encore, c'était le *vultur-nus* qui soufflait.

J'en ai vu d'autres, sans moyeu, dans lesquels les interstices depuis le centre jusqu'aux deux tiers étaient remplis en partie de rayons plus petits, en partie de feuillages faits de six rayons plus grands disposés de part et d'autre; les derniers rayons, plus grands, ne se signalaient pas par de longues feuilles, mais ils s'achevaient en trois pour ainsi dire verrues, dont les deux latérales se déployaient et la troisième constituait comme la pointe sommet du rayon. Tu aurais dit qu'un tel flocon imitait presque la fleur de lis qui sert d'insigne aux Français, du moins selon la représentation qui figure sur certaines pièces de monnaie. Je ne peux me rappeler quel vent soufflait. Mais je me souviens sans aucun doute que des étoiles flocons des trois formes sont tombés en même temps, alors que le *vultur-nus* soufflait.

Enfin j'ai vu une neige compacte, qui observait elle aussi cette loi des six côtés. Elle avait comme une base, ou une surface plane, mais la partie opposée se gonflait au point d'être presque semblable à un petit hémisphère. Cette surface gonflée n'était pas tout à fait arrondie, mais se divisait à sa bordure en six cannelures ou petit tas (*grumis*) avec, sur chacun, une petite éminence; au milieu de la pente, une autre tumeur irrégulière, et qui pourtant marquait l'extrémité, recevaient les cannelures commençant à se confondre. Le diamètre de la base est tantôt plus grand, tantôt plus petit; le milieu était comme un pois, si tu imagines un pois coupé en deux. Ce diamètre entretient avec la hauteur un rapport environ sesquialtère. Au microscope, la texture ressemblait à celle des cristaux très fins mis dans quelque réceptacle. Légèrement humidifié, il était ductile au bâton, au fer poli et à d'autres objets. C'était le *corus* qui soufflait alors, depuis que l'hiver avait commencé ses attaques.

J'ajouterais ici deux autres formes de neige compacte que j'ai observées et que j'appelle l'une et l'autre coniques. La première avait une base un peu plus petite que celle que j'ai décrite comme un pois. Son cône s'élevait de

<sup>1</sup> Le vent du sud-ouest.



telle manière qu'il semblait imiter la forme de ce qui est communément vendu comme du sucre. L'axe semblait entretenir avec la base du diamètre un rapport sesquialtère. Sa matière était usée par frottement plus que comprimée, et ne semblait pas devoir fondre aussi facilement que les autres sortes de neige. La seconde, qui avait une base presque deux fois plus grande, non pas plane, mais se gonflant dans une section sphérique, prenait une forme de cône en sorte qu'au milieu de sa hauteur totale, elle était un peu plus enfoncée. Le diamètre de la base semblait observer par rapport à l'axe une proportion sesquialtère. Quand on prenait cette neige en main, elle était friable au premier contact, mais se comprimait ensuite comme de la glace. Elle était extrêmement blanche, plus blanche que toutes les autres; quant à son tranchant, s'il s'émoissait parfois un peu avec la chute, il était cependant tout à fait remarquable. Je me rappelle avec une certitude absolue que ces deux formes de neige conique sont tombées sous le souffle du *corus* et que l'hiver qui commençait déjà à cesser avait repris des forces.

Je crains que tu ne sois déjà presque raide de froid, avec toutes ces manteaux neigeux dont je te recouvre; mais j'apporte ne même temps les flammes dont ma poitrine brûle pour toi, qui te permettront de faire fondre cette gelée. À défaut d'autre chose, tu percevras au moins la candeur de cette neige, puisque j'ai voulu ne rien te cacher.<sup>1</sup> Mais peut-être liras-tu cette histoire avec plaisir, car il me semble que la neige est l'un des miracles de la nature qui peuvent éclaircir au mieux la météorologie, si l'enquête est bellement menée. Si tu en as envie, je te parlerai une autre fois de l'origine du phénomène. À présent, je dois conclure ma lettre: elle est déjà plus longue qu'un livre!

### III.

#### GASSENDI: LETTRE À GABRIEL NAUDÉ (8.IX.1634)

À Gabriel Naudé, Pour rendre compte de son examen des livres de Fludd contre Mersenne<sup>2</sup>

<sup>1</sup> La tradition humoristique de la description de la neige remonte à Kepler qui propose des variations sur la neige et le rien (*nix et nihil*), sur la chaleur et le froid, etc. Cf. KEPLER, *Étrenne*, cit., p. 55 sqq.

<sup>2</sup> C'est Naudé qui lui a signalé l'ouvrage à la foire de Francfort (lettre du 6 mars 1632), que Gassendi donne son opinion sur le texte qu'il aura entretemps reçu grâce aux bons offices de Lullier. Mais notre philosophe ne juge pas nécessaire de répondre à l'Anglais, jugeant – ce qui est vrai – que celui-ci ne le met pas en cause d'une manière violente ou qui déroge aux règles élémentaires de la courtoisie entre savants. Les *Lettres latines* sont une fois de plus une manière de faire connaître son avis, de le faire circuler, mais sans risquer d'envenimer les choses, c'est-à-dire en les conservant dans la sphère privée. Et le débat est pour Gassendi clos. Du reste Peiresc lui conseille de se détacher de l'affaire (lettre du 25 février 1633), après que Gaultier lui avait déjà dit le 22 mai 1631 de ne pas répondre aux «fumées chimiques, théologiques et physiques», mais c'était avant la *Clavis*, dont Gassendi lui signale l'existence le 9 juillet 1631. Et c'est Mersenne qui dira à Gassendi (lettre du 5 janvier 1633) que cette *Clavis*, demande sa



Voici enfin le jour, mon cher Naudé, qui met fin à mon long silence. Mais en vérité si je le romps maintenant, ce n'est pas dans le but de te satisfaire, mais seulement de peur que la perte de l'habitude d'écrire ne devienne trop la règle. Tu as bien raison de te plaindre de ce que je n'aie pas tracé au moins trois lignes, à défaut d'une longue lettre. Quand j'y prends garde, j'ai honte moi aussi de ma négligence, comme s'il était agréable de violer le droit de l'amitié qui permet l'échange mutuel de services, parce qu'il plaît de se reposer complètement sur l'autre. Que faire cependant, puisque la nature maternelle m'a fait ainsi et que je trouve en toi un homme qui est prêt à tout pardonner à son ami? Allons donc, montre-moi une bonté digne de toi, puisque je ne dois ni ne peux te prétexter aucune excuse. Je laisse du moins de côté mes affaires qui me retiennent déjà presque la moitié de l'année hors de mes propres foyers; j'en ai déjà distrait de temps à autre des intervalles de repos et j'ai profité de ces instants pour écrire des lettres à d'autres amis. Je ne peux pas non plus accuser le manque d'occasions, puisque je suis l'hôte de notre ami, la grande protection de tous les hommes de lettres et de toutes les belles-lettres, je veux dire Peiresc, grâce auquel je suis au courant de tout ce que vous vous communiquez l'un à l'autre.

Enfin, parce que tu m'as demandé de t'écrire quelque chose sur la réponse de Fludd, je ne te dirais pas que j'ai attendu, pour mieux resserrer l'affaire, que soit parue la réponse de Frisius dont Fludd nous a menacés. J'aurais au moins dû t'indiquer que je l'attendais, et je le fais maintenant. Quoi donc? diras-tu, je ne pourrai pas même maintenant connaître quelques éléments de ce qu'a répondu Fludd? Tu le pourras, excellent Naudé, mais en un mot, puisque je prends sur moi de t'expliquer plus longuement la chose après que j'aurai vu ce que répond Frisius pour défendre Fludd (à moins que Fludd ne se cache sous le nom de Frisius).

En bref, l'ensemble de l'ouvrage fait 87 pages; les feuilles ne sont pas grandes, et les caractères sont petits. Le titre est particulièrement long, car il y a inscrit: «La clef de la philosophie et de l'alchimie de Fludd; ou réponse de Fludd, écuyer et docteur en médecine, à l'exercice en forme de lettre du théologien Pierre Gassendi; où l'on examine et détruit les objections du moine Jean Marin Mersenne et les querelles injustes qu'il adresse à tort à Robert Fludd: le jugement sévère et altitonnant de François de la Noue à propos de Fludd est réfuté et réduit à néant; l'on corrige l'exposé erroné des principes de la philosophie de Fludd qu'a fait Pierre Gassendi et l'on actionne la balance selon l'équitable justice; et enfin les six impiétés que Mersenne a machinées contre Fludd sont lavées et balayées par les flots de la pure vérité». Le traité ensuite se divise selon le titre en quatre sections, et les sections en plusieurs parties.

propre clef, mais sans solliciter davantage de riposte. Le débat est pour lui également clos. La lettre à Naudé est reproduite de LL, i, n° 75, pp. 127-131.

La première est surtout dirigée contre Mersenne que Fludd essaye de convaincre d'insigne ignorance, parce que, sans faire confiance à ses propres forces, il a fait appel à l'aide d'autrui; il répond en même temps à d'autres objections moins essentielles, qu'il est possible de lire dans sa lettre dédicatoire. La seconde est tout entière contre De La Noue, sans doute à cause de la lettre qu'il a ajoutée à cette lettre dédicatoire; la troisième, la plus longue, est tout entière contre moi et commence par une description de ma nature, c'est-à-dire de mon caractère. La dernière cherche à laver Fludd des impiétés dont Mersenne l'a marqué au fer rouge après les avoir recueillies dans mon exercice; puis elle développe une alchimie divine et mystique.

Le style de Fludd est tel qu'il introduit toujours les Saintes Écritures quand il développe son alchimie; dans tous les autres passages, ce sont les mots mêmes du texte, ceux de Mersenne, de De La Noue ou les miens qu'il reprend de préférence, et il leur répond à la suite. Il ne cite pas les textes, ni tous, ni une fois, ni en ordre, mais il les choisit, chaque fois qu'il le décide et qu'il pense qu'ils s'accordent avec la méthode qu'il a choisie. Maintenant, en ce qui concerne aussi bien Mersenne que De La Noue personnellement, on ne peut dire de quelle aigreur il les poursuit ni avec quelles insultes il les attaque. Pour ce qui est de moi, il s'est montré un peu plus modéré. Je fais recopier le chapitre entier (je le joindrai ensuite à ma lettre) dans lequel tu verras Fludd travailler à montrer clairement que je suis étranger au génie de Mersenne et de De La Noue.

Ainsi a-t-il quelques mots dans d'autres passages pour me mettre en valeur: «Ce que rapporte Mersenne accuse chez Gassendi son arrogance; mais moi je pense que c'est plutôt Mersenne lui-même qui est proche de ce vice, car je l'ai trouvé en train de mentir et de se fourvoyer d'autres fois en plusieurs occasions, à la différence de Gassendi qui apparaît comme bien plus prudent et modeste, quoique le ton dédaigneux et vantard de Mersenne semble insinuer le soupçon qu'il ressent d'un travers de ce genre».

Et plus loin: «Même si je recommande, dit-il, le talent de mon adversaire qui désire avec tant d'ardeur être illuminé des rayons de toute science et la recherche avec tant d'application, je ne lui envie pas cette bonne tendance, mais je la loue plutôt, dis-je». Et plus loin: «Je ne doute pas du tout de ce que des ressources meilleures et bien plus profondes ne se cachent dans le coffre de la mémoire de Gassendi; mais, fort d'une prudence sans doute meilleure que n'est celle de Fludd, il ne veut pas les divulguer au monde jugé trop rustre. Il désire bien publier des choses communes, puisque les choses du monde sourient beaucoup aux hommes du monde; mais les choses plus secrètes ou plus difficiles, odieuses aux hommes du monde parce qu'elles dépassent leur compréhension, il se les réserve avec sagesse. Si j'avais fait de même depuis le début, les hommes du monde ne me poursuivraient pas aujourd'hui de tant d'injustices».

Il y a un passage où il ne put contenir sa bile, quand il doit répondre aux mots qui m'avaient servi à enfoncer plus profondément l'aiguille. En effet, j'avais dit, comme il le rapporte lui-même : «Fludd avait été animé de si bons sentiments envers les frères de la Rose-croix : il a écrit pour eux une apologie, une première, une deuxième et une troisième; non content de leur vouer des vœux clandestins, il a encore crié ouvertement et à pleine voix *Bahal, Bahal*; il a espéré qu'ils l'assisteraient comme des *deus ex machina*, mais il n'a pu recevoir d'eux absolument aucun profit (en fait, ces hommes si heureux n'ont pas eu le temps de se divertir ainsi). Néanmoins, il a pensé que leur arrivée et le renouvellement qui doit se faire à notre époque grâce à eux étaient d'une telle importance qu'une étoile neuve était née comme jadis pour la naissance du Christ; ainsi, au moment où les frères allaient descendre, deux étoiles, l'une dans le Cygne, la seconde dans le Serpentaire, sont-elles récemment apparues».

À ces mots il réserve l'accueil suivant : «Malgré les fous rires de triomphe dont il s'enfle, Gassendi doit comprendre que Fludd, quoique provoqué et irrité, reste cependant pacifique et peut très facilement supporter les sarcasmes et les plaisanteries de ce genre que profère un homme du monde, vaniteux et digne de Thrason».

Et ensuite : «À l'inverse de l'invocation de Gassendi, qui est papistique, mon invocation ne s'adresse pas aux mortels, fussent-ils saints, par l'intermédiaire d'images peintes et sculptées ou fabriquées dans de la pierre ou du bois : elle s'adresse au Dieu vivant lui-même. Lui, il fléchit les genoux devant les saints en présence d'idoles que les mortels ont sculptées et couvertes d'or, et il crie *Bahal, Bahal*; il doit lui-même croire à l'hostie et au vin, c'est-à-dire à sa messe fictive», et ainsi de suite. «D'ailleurs je sais bien que la curiosité de connaître les choses a pris Gassendi lui-même, à tel point qu'après avoir entendu parler des vertus des frères de la Rose-croix et avoir appris ceux des miracles de la nature qu'ils avaient rendus publics dans leur tradition et dans leur témoignage, il a bientôt découvert dans son esprit un immense appétit et une soif plus forte que celle de Tantale, qui l'ont brûlé de comprendre et d'apprendre les choses qu'ils avaient dites; mais son esprit orgueilleux lui fut un obstacle qui l'empêcha de se soumettre à eux; aussi, à la manière des hypocrites, a-t-il déclaré en public des choses différentes de celles qu'il avait dans le cœur».

Et encore : «Par ailleurs, au nom du ciel, n'est-il pas excellent sur ce point? N'a-t-il pas écrit dans son petit livre contre Aristote une chose qui dépasse tous les talents humains? N'est-il pas vrai que seul Daphnis soit connu dans les forêts jusqu'aux étoiles? Que ses observations célestes soient si rares que même les plus sages les adorent? Qu'enfin ses exercices contre la philosophie de Fludd soient si magnifiques et admirables qu'il les clôt par une conclusion si glorieuse (indice de la plus grande arrogance) et qu'avant

la victoire il chante en quelque sorte son triomphe et réclame pour lui la palme, en répétant, *io péan? io péan?* Mais je voudrais qu'avec tout l'univers chrétien pourvu d'érudition, Gassendi comprenne que, dans ceux de ses écrits qui prônent la modestie et la moralité, il a apaisé et tempéré la rigueur et l'acrimonie de ma plume. S'il tente à l'avenir de me presser de sarcasmes, ils sentiront, lui-même et les derniers oiseaux de son plumage, quel homme je suis. Car je me suis jusqu'à présent abstenu d'examiner son petit livre contre Aristote et d'enquêter sur ses observations célestes; mais s'il continue à m'énervier, je lui montrerai, etc.». Je recopie cela plus longuement que je ne me l'étais proposé, mais je le fais parce que ce sont des propos que tu désires connaître, à ce que je crois. Reconnais la noblesse de mon procédé; car j'aurais honte d'écrire à un autre surtout ce qui est là pour me mettre en valeur, mais j'agis avec toi comme avec moi-même.

Pour le reste, crois-tu que Fludd a livré ainsi la clef de sa philosophie et de son alchimie qui nous permettrait de les ouvrir et de les comprendre toutes deux? Rien n'est moins vrai: comme nous l'avions parfaitement conjecturé, il traite l'obscur par le plus obscur. Il affirme que je n'ai pas pénétré dans les mystères divins de sa philosophie et de son alchimie. Pour moi, quoique je ne l'avoue pas, je ne vois cependant pas pourquoi je me dissuaderais de ce que son esprit est tel que j'avais cru d'abord le démêler. Tout en répondant à des points qui n'ont pas beaucoup de poids, il laisse de côté sans les aborder ceux qui étaient d'une importance capitale. Par exemple, j'avais conseillé à Mersenne de le presser: «Est-ce que sous le nom du Christ, de la messe, du Sauveur, il ne comprendrait pas la substance de l'éther, c'est-à-dire ce qu'il appelle la quintessence? Mais l'homme vrai et particulier, dont la nature a été prise au verbe divin il y a mille six cents ans et pas moins, qui est né de celle d'une vraie femme (ce n'est pas une expression métaphorique) mais vierge, qui a vécu parmi les hommes sous une forme vraiment humaine, qui a été mis en croix à trente-trois ans sous le règne de Ponce Pilate, qui est mort sur la croix et est ressuscité ensuite, etc.» Forcé de répondre à cette question expressément sans chercher d'ambages, il a préféré se taire plutôt que de se trahir ou de parler par amphibologies.

Il n'en est pas de même (et sur ce point il avait invoqué sa conscience) sur le point de savoir s'il n'était pas parvenu par une autre voie que la géomantique à la connaissance de la verrue dont il avait deviné l'existence sur la paupière gauche de sa maîtresse. Car il répond à cela: «Ce que j'ai écrit, dit-il, est vrai, et j'atteste Dieu du fond du cœur que je suis parvenu à ce résultat avec la seule aide de la géomancie et de son enseignement». Il proclame que l'art divinatoire est plein de charme et, à cette occasion, Mersenne lui avait présenté dans ses *Commentaires* les mains d'un de ses amis, Théodidacte, et il lui avait ordonné de se prononcer sur son caractère, en le menaçant de lui souligner particulièrement ses erreurs, s'il ne rapportait pas la vérité. Pour

lui répondre, Fludd écrit maintenant un chapitre dans lequel il prétend que je suis ce Théodidacte et qu'il avait été question de mes mains. Mais quand Mersenne fit paraître ses *Commentaires*, je ne connaissais pas l'homme et je n'étais pas encore connu de lui, si bien que, sur ce point précis au moins, Fludd s'est fait un faux devin. Je passe le fait que ce n'est certes pas sur le ton du chuchotement qu'il persiste dans la même opinion que l'âme de l'homme n'est pas créée à partir de rien, mais qu'elle est tirée de la substance divine (comme toutes les autres formes aussi); que les causes secondes ne font rien par elles-mêmes et sont par conséquent sans valeur, que Dieu seul suscite toutes les opérations dans les créatures, et toute autre opinion de ce genre. Je n'ai pas le temps de rappeler ici les objections que je lui ai faites, ce qu'il a lui répondu et ce que je peux rétorquer. Peut-être trouvera-t-on quelque profit, comme je t'en ai averti, dans la réponse de Frisius qui va m'arriver.

Je vais ajouter un petit mot à l'illustre et savant Chiaramonti; quand tu le lui remettras ou que tu veilleras à ce qu'on lui remette, fais en sorte de suppléer ce qui lui manque. Je t'envoie deux petits livres, l'un de Schickard, l'autre de Van den Hohe, que tu dois joindre à mon *Mercure*. Dans peu de temps, le volume entier de Schickard sur cette question va paraître: quand j'en aurai trouvé un exemplaire, je te le communiquerai aussi. Adieu donc, et continue à m'aimer toujours, comme tu le fais depuis longtemps. Écrit à Aix, le 8 septembre en l'an de grâce 1634.

L'illustre Fabri s'afflige de ne pas avoir assez de temps pour pouvoir te donner à cette occasion la lettre qu'il t'avait destinée. En attendant, il te salue pour que tu connaisses son affection pour toi, et il prend sur lui de compenser bientôt cette perte, c'est-à-dire par l'intermédiaire du courrier de Lyon. Adieu encore.

SOPHIAE CVM MORIA CERTAMEN,  
In quo,  
**LAPIS LYDIUS A FAL-  
SO STRVCTORE, FR. MA-  
RINO MERSENNO, MONACHO, REPRO-  
batus, celeberrima Voluminis sui Babylonici (in  
Genefin) figmenta accurate  
examinat.**

	Col.		Col.		Col.	
Christiana Speculatio et	Tho. Aquinari	1151	Agrippa	1177	Langio	1163
	Alberto Magno	1151	Campanella	1184	Ilyrico	99
	Pico Mirandal.	1706	Veneto	1135	Amama	165
	Origeni	49	Origeno	995	Nipho	105
	Damaiceno	184	Fernico	426	Draño	1056
	Tridemo Abbati	34	Archangelo	478	Roderico	1163
	Sigifmido Abbati	143	Magino	511	Camillo	1149
	Bacono Monacho	971	Sapientia Poeta	511	Purzio	
	Ficino Sacerdoti	31	Caletano	1093	Gileoto	140
	Caluino	1493	Keplero	1180	Tufeto	1785
Ebraica Speculatio et	Luthero	117	Sconero	995	Gilberto	1744
	Paracelo	711	Frescalorio	940	Viccom. Verulao.	
	Mizaldo	1151	Charonci	671	Anglo	188
	Cardano	1154	Machiauello	671	Carpenario	138
					Flodo	916
					Salino	lin.
					(cum plurimis aliis.	1707
Generaliter nempe	Ptolomao	574	Porphyrio	1151	Thilen	1452
	Her. Tufmegisto	66	Iamblichus	1451	Zoraulro	3
	Anethio	1151	Aphroditeo	1151	Henadio	
	Pistori	518	Thebit	1151	Orpheo	31
	Iolepho		Apponens	1151	Aristoteli	397
	Apolonio Thyan.	416	Apuleio	1451	Pythagora	589
	Lucezio	1381	Macrobio	1451	Auerro	460
					Empedochi	581
					(cum multis aliis.	

Authore Roberto Fludd, vias de Fluxibus, Armigero: & Doctore Medico Oxoniense: Qui calumnias & convitiis in ipsum a Sycophanta Meritano insectis, ad hoc opus, contra pacificam naturæ suæ dispositionem, excitatur.

Authore Roberto Fludd, vias de Fluctibus, Armigero: & Doctore Medico  
Oxonienſi: Qui calumnias & convitiis in ipſum à Sycophanta Merſenno  
inſectis, ad hoc opus, contra pacificam naturam huius diſpo-  
ſitionem, excitatur.

ſſa. f. 10. 11.

Va qui dictis malum bonum, & bonum malum: ponentes tenebras lucem, & lucem te-  
nebras: non tenebras in luce, & luce in amarum, Va qui Sapientes eſſi in  
oculis veſtris, & eorum vobis ſimiles prudentes.

A M D C XXIX.

TABLE I. R. FLUDD, *Sophiae cum Moria certamen*, Francfort, 1629 (frontispice).



3	
TRACATTVS HVIVSCE CONTENTA.	
Prioris caput	<i>Primum:</i> Physicam Fluddi, de Macro- cosmo Subiectum <i>Secundum:</i> Harmoniam } Ipsi mū- <i>Tertium:</i> Consonantias } danas <i>Quartum:</i> Opinionem Fluddi non ef- } defendit. se novam, & doctrinam ipsius, ab Atheismo remotissimam.
	<i>Secundum:</i> Questionem illam famigerabilem, An sit anima mu- di, discutit: Et tandem quod sit anima mundi, qua ipse vivere dicitur, luculenter demonstrat.
Tertii caput	<i>Primum:</i> omnem à Fluddo Cacomagiz suspicio- nem tollit. Similiter cuilibet homini triplicē assignat genium. Et quod Angelis nomina à proprietate sine vilo errore aut peccato attri- bui possint, clarissimè demonstrat.
	<i>Secundum:</i> Animam quodammodo mortalem di- ci posse ostendit. <i>Tertium:</i> Musicæ Fluddi Microcosmicæ certitu- dinem confirmat. <i>Quartum:</i> ad Questionem Chirosopicā à Met- senno propositam, iuxta petentis merita atq; impudentiam, respondet.
Quarti caput	<i>Primum:</i> Cabalam Fluddi defendit: Merfennique in ea inscitiam arguit.
	<i>Secundum:</i> characteres Cabalæ formales pertra- ctat: Merfennamque Lapide quasi Lydio exa- minat.

TABLE 2. R. FLUDD, *Sophiae cum Moria certamen* (Table des matières).



*Questo fascicolo è stato chiuso il 30 aprile 2009.*

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA  
ACCADEMIA EDITORIALE, PISA · ROMA.  
STAMPATO E RILEGATO NELLA  
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

*Luglio 2009*

(CZ 2 · FG 3)



*Tutte le riviste Online e le pubblicazioni delle nostre case editrici  
(riviste, collane, varia, ecc.) possono essere ricercate bibliograficamente e richieste  
(sottoscrizioni di abbonamenti, ordini di volumi, ecc.) presso il sito Internet:*

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Per ricevere, tramite E-mail, periodicamente, la nostra newsletter/alert con l'elenco  
delle novità e delle opere in preparazione, Vi invitiamo a sottoscriverla presso il nostro sito  
Internet o a trasmettere i Vostri dati (Nominativo e indirizzo E-mail) all'indirizzo:*

[newsletter@iepi.it](mailto:newsletter@iepi.it)

★

*Computerized search operations allow bibliographical retrieval of the Publishers' works  
(Online journals, journals subscriptions, orders for individual issues, series, books, etc.)  
through the Internet website:*

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*If you wish to receive, by E-mail, our newsletter/alert with periodic information  
on the list of new and forthcoming publications, you are kindly invited to subscribe it at our  
web-site or to send your details (Name and E-mail address) to the following address:*

[newsletter@iepi.it](mailto:newsletter@iepi.it)

## BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI

Collana diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

- I. *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di Eugenio Canone, pp. xlv-338, 1998 [STUDI, 1].
- II. ORTENSIO LANDO, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, presentazione di Eugenio Canone, Germana Ernst, pp. xviii-232, 1999 [TESTI, 1].
- III. ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'Huomo*, in appendice *Del bever caldo*, a cura di Luciano Artese, pp. xii-312, 1999 [TESTI, 2].
- IV. ENZO A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*, in appendice LUIGI FIRPO, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, pp. 68, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 1].
- V. TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, pp. 176, 2000 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 2].
- VI. GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, pp. 192, 2002 [STUDI, 2].
- VII. *Lecture bruniane (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, pp. x-322, 2002 [STUDI, 3].
- VIII. EUGENIO CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, pp. xii-256, 2003 [STUDI, 4].
- IX. MARIO EQUICOLA, *De mulieribus. Delle donne*, a cura di Giuseppe Lucchesini, Pina Totaro, pp. 80, 2004 [MATERIALI, 1].
- X. LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, pp. 200, 2004 [STUDI, 5].
- XI. *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588). Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie*, hrsg. von Thomas Leinkauf, pp. viii-152, 2004 [STUDI, 6].
- XII. MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*, con una appendice di testi critici, pp. 116, 2004 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 3].
- XIII. FRANCESCO PAOLO RAIMONDI, *Giulio Cesare Vanini nell'Europa del Seicento*, con una appendice documentaria, pp. 580, con figure b/n, 2005 [STUDI, 7].
- XIV. GIROLAMO CARDANO, *Come si interpretano gli oroscopi*, introduzione e note di Ornella Pompeo Faracovi, traduzione del *De Iudiciis geniturarum* di Teresa Delia, traduzione del *De exemplis centum geniturarum* e dell'*Encomium astrologiae* di Ornella Pompeo Faracovi, pp. 108, con figure b/n, 2005 [TESTI, 3].
- XV. *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, diretta da Eugenio Canone, Germana Ernst, vol. I, cura redazionale di Dagmar von Wille, pp. 208, con figure b/n, 2006 [ENCICLOPEDIA E LESSICI, 1].
- XVI. *The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Heroic furors of Giordano Bruno*, a cura di Eugenio Canone, Ingrid D. Rowland, pp. 176, 2006 [STUDI, 8].
- XVII. NICHOLAS HILL, *Philosophia Epicurea Democritiana Theophrastica*, a cura di Sandra Plastina, pp. 192 [TESTI, 4].
- XVIII. FRANCESCO LA NAVE, *Logica e metodo scientifico nelle Contradictiones logicae di Girolamo Cardano, con l'aggiunta del testo dell'edizione lionese del 1663*, pp. 100 [MATERIALI, 2].

- XIX. GIORDANO BRUNO, *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i Peripatetici. Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, a cura di Eugenio Canone, pp. xxii-54 [TESTI, 5].
- XX. DARIO TESSICINI, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, pp. 205 [STUDI, 9].
- XXI. TOMMASO CAMPANELLA, *Sintagma dei miei libri e sul corretto metodo di apprendere. De libris propriis et recta ratione studendi syntagma*, a cura di Germana Ernst, pp. 136 [BIBLIOTHECA STYLENSIS, 5].
- XXII. GIAN MARIO CAO, *Scepticism and orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a reader of Sextus Empiricus, with a facing text of Pico's quotations from Sextus*, pp. xviii-104 [MATERIALI, 3].
- XXIII. LUIS VIVES, *L'aiuto ai poveri (De subventionem pauperum)*, a cura di Valerio Del Nero, pp. viii-116, 2008 [MATERIALI, 4].
- XXIV. Cornelius Gemma. *Cosmology, Medicine and Natural Philosophy in Renaissance Louvain*, a cura di Hiro Hirai, pp. 160, 2008 [STUDI, 10].
- XXV. GABRIEL NAUDÉ, *Epigrammi per i ritratti della biblioteca di Cassiano dal Pozzo*, a cura di Eugenio Canone, Germana Ernst, traduzione di Giuseppe Lucchesini, pp. 64, 2009 [TESTI, 6].
- XXVI. SYLVIE TAUSSIG, *L'Examen de la philosophie de Fludd de Pierre Gassendi par ses hors-texte*, pp. viii-100, 2009 [MATERIALI, 5].
- XXVII. GIORDANO BRUNO, *Acrotismo Cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i peripatetici*, a cura di Barbara Amato, in preparazione [TESTI, 7].

*Riviste · Journals*

---

**ACTA PHILOSOPHICA**

*Rivista internazionale di filosofia*  
diretta da Francesco Russo

---

**ANTIQVORVM PHILOSOPHIA**

*An International Journal*  
Rivista diretta da Giuseppe Cambiano

---

**ARCHIVIO DI FILOSOFIA**

Rivista fondata nel 1931 da Enrico Castelli  
già diretta da Marco Maria Olivetti  
e diretta da Sefano Semplici

---

**BRUNIANA & CAMPANELLIANA**

*Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*  
Rivista diretta da Eugenio Canone e Germana Ernst

---

**HISTORIA PHILOSOPHICA**

*An International Journal*  
Rivista diretta da Paolo Cristofolini

---

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA  
[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Riviste · Journals*

---

**HISTORY OF ECONOMIC IDEAS**

Rivista diretta da Riccardo Fucini

---

**IL PENSIERO ECONOMICO ITALIANO**

Rivista diretta da Massimo A. Augello

---

**LA CRITICA SOCIOLOGICA**

Rivista trimestrale fondata e diretta da Franco Ferrarotti

---

**PER LA FILOSOFIA**

*Filosofia e insegnamento*

Rivista quadrimestrale  
dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

---

**STUDI KANTIANI**

Rivista fondata da Silvestro Mancusi  
e diretta da Giuliano Massimo Barale e Claudio La Bicea

---

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

ISTITUTO NAZIONALE DI STUDI SUL RINASCIMENTO

# RINASCIMENTO

*Direttore*

MICHELA CILIBERTO e CESARE VASOLI

*Segretario di redazione*

FABRIZIO MERCI

*(Rivista di) Pubblicazioni: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento • Palazzo Sforza • 30123 Firenze*

*Tel. 055.307710 • Fax 055.307713 • e-mail: rinascimento@istitutostudi.it • <http://www.istitutostudi.it>*

## SECONDA SERIE • VOLUME XLVII • 2007

### SAGGI E TESTIMONIANZE

JAMES HASKINS, *'Malignancia mortuaria': Pirata e le cause fisiologiche dell'anismo* • MICHAEL J. B. ALLEN, *'Quisque in sphaera sua': Plato's States-man, Manilio Pico's Platonic Theology, and the Resurrection of the Body* • CLAUDIA ALABROSS, *Leon Battista Alberti nella cartografia letteraria e artistica dell'Umanesimo e del Rinascimento* • CESARE VASOLI, *La critica di Francesco Petrarca alla dottrina aristotelica degli elementi: il fuoco, l'aria e l'acqua* • SIMONETTA BASSI, *Anonci in Brno e Cepernica*

### TESTE COMMENTI

FRANCESCO TATIA, *La prefazione originaria e le saggi del De fortuna di Giovanni Pontano* • BRUNO FILELLA, *Giovanni Alberti, storico e poeta silenzioso del XV secolo. Con un'appendice di testi*

### NOTE E VARIETÀ

ALESSIO DECARIA, *Un copista di classici italiani e i libri di Luca Della Robbia* • RAFFAELLO PASTORINO MOSCA, *Note sul Libro de natura de animae di Mario Equicola* • LORENZO MISTRENGHI CINERI, *A lezione con i morti. Benedetto Varchi e la lezione sulla generazione dei idotti* • ANDREA SUGGI, *Una nota su religione e politica in Bodin. Tra il Paradisum e la Lettre de Monsieur Bodin* • VALENTINA LEPRI, *Johann Wechel, Giovanni Battista Cinti e le ultime edizioni di Bruno* • CATERINA MONGIAT FARINA, *Galileo, la lima e le sue regole: retorica e tempo dei massimi sistemi* • Saverio Ricci, *Inquisizione, anima e filosofia nella Cammilleria. Il caso Campanella e alcune recenti edizioni* • FABRIZIO MERCI, *Un 'irregolare' visto da un 'irregolare': Bruno nell'opera di Giuseppe Renzi*

### INDICE DEI MANUSCRITTI

### INDICE DEI NOMI

Abbonamento 2007 (1 fascicolo)

Yearly Subscription (one issue)

• € 6,00 • Foreign € 10,00

CASA EDITRICE

Casella postale 66 • 30123 Firenze

mail: [volontadibibli.it](mailto:volontadibibli.it) • [press@volontadibibli.it](mailto:press@volontadibibli.it)

Tel. (+39) 055.65.30.884



LEO S. OTSCHKI

P.O. Box 66 • 30123 Firenze Italy

[info@volontadibibli.it](mailto:info@volontadibibli.it) • [www.volontadibibli.it](http://www.volontadibibli.it)

Fax (+39) 055.65.30.214





FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa - Roma

www.libraweb.net

## Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mandersteg - Postfazione di Alessandro Obschi  
Con un'appendice di Jan Tschichold

DALLA PREFAZIONE DI MARTINO MANDERSTEG

[...] **Q**UASI albanesi sono strumenti [...], il prezioso manuale meridiano, giustamente, "Regole". Vantano sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e a quanti delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro libri. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da varie fonti di pratica e li abbia messi in forme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della presunta libertà ognuno possa comporre a struttura un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario [...]. Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna: la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi [...].

+

DALLA POSTFAZIONE DI ALESSANDRO OBSCHI

[...] **Q**UESTO facente considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che condurranno il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro: una guida puntualmente delle quali trattiamo beneficio toccando gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno scosso la figura classica del "primo" e il tradizionale intervento del compositore.



Nati civili sono molte le cose estetiche che hanno una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio circolo, la trama di una questione di immagine e anche di produttività. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di congressi, pubblicazioni in volume, etc.) ritrovare nella stessa volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi. La stessa cosa una strategia editoriale anziché, talvolta, non è facilmente superabile [...].

2000, cm 17 x 24, 220 pp., € 34,00

ISBN 88-88127-04-8

*Le nostre riviste Online,  
la nostra libreria Internet*  
**www.libraweb.net**

\*

*Our Online Journals,  
our Internet Bookshop*  
**www.libraweb.net**



Fabrizio Sestini  
editore\*



Accademia  
editoriale\*



Isonomia editoriali  
e poligrafici  
internazionali\*



Gaadisa editori  
e stampatori  
in Pisa\*



Edizioni  
dell'Ateneo\*



Gruppo editoriale  
internazionale\*

*Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visita il nostro sito web:*

*To read a free sample issue of any of our journals visit our website:*

**www.libraweb.net/periodonline.php**